نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية

نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية

تحرير

رضوان السيّد

ساري حنفي

بلال الأرفه لي



الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

الطبعة الأولى: تشرين/الثاني 2019م – 1441 هـ

ردمك 978-614-01-2907-8

توزيـــع

الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

facebook.com/ASPArabic
twitter.com/ASPArabic
www.aspbooks.com
asparabic

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 – 785108 – 785107 (1-961+)
ص.ب: 5574-13 شوران – بيروت 2050-1102 – لبنان
فاكس: 786230 (1-961+) – البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

تصميم الغلاف: **علي القهوجي**

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت – هاتف (9611+) 785107

الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت – هاتف (9611+) 786233

المحتويات

المقدّمة

إعادة بناء الدراسات الإسلامية

بدعوةٍ من كرسيّ الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان للدراسات العربية والإسلامية بالجامعة الأميركية في بيروت، انعقد في مايو/أيّار عام ٢٠١٨ مؤتمرٌ أكاديمي، حضره أساتذةٌ وباحثون من الشرق والغرب في العلوم الإسلامية، ودارت خلاله مناقشاتٌ غنيّة تناولت بشكلٍ رئيس أربعة موضوعات: إجراء مراجعات شاملة للتخصّص خلال العقود الأربعة الماضية، ومناقشة الأوضاع الحالية للتخصّص في شتّى مجالاته، ودراسة إمكانيات التطوير والتغيير من خلال علائق جديدة بالدراسات التاريخية والسوسيولوجية والفلسفية، وتقييم التوجّهات الجديدة في مسائل نقد النصّ، والقراءات الجديدة للحضارة الإسلامية، والتيّارات الإسلامية المعاصرة.

منذ السبعينات من القرن الماضي، وبسبب الثورات في العلوم التاريخية والاجتماعية، وعلوم نقد النصّ، عانت الدراسات الإسلامية من ضياعٍ للهوية، ومن انقسامٍ بين الدارسين تفرّع على نقد الاستشراق باعتباره خطابًا استعماريًّا من جهة، واعتبارِ هذا التخصّص من قِبَل كثيرٍ من المشارقة علمًا دينيًّا همُّهُ معالجة قضايا تطبيق الشريعة وعلاقة الدين بالدولة، من جهةٍ أخرى. ولذلك فإنّ بعض المحاضرين في المؤتمر قاموا بمراجعاتٍ لتأثير تلك التوجّهات الأيديولوجية على التخصّص؛ بما في ذلك النظر في مسالك الخروج من الأيديولوجيا، واستعادة الأكاديميا. أمّا في الجانب الثاني – جانب الأوضاع الحالية للتخصّص – فقد قدّم الدارسون عروضًا للوجوه الجديدة للقراءة في شتّى الفروع من التفسير وعلوم القرآن، وإلى الحديث وعلومه، والفقه وأصوله، وعلوم الكلام والفلسفة، والظواهر المعاصرة.

وفي جانب آفاق التغيير والتجديد، كانت هناك محاضراتٌ في الأبعاد السوسيولوجية والأنثروبولوجية لدراسات الإسلام، وإمكانيات الإضافة التي تقدّمها السوسيولوجيا في فهم الظواهر التاريخية والمعاصرة. بينما مضى باحثون آخرون باتّجاه النظر في إمكان اعتبار دراسات الإسلام مجالاً من مجالات فلسفة الدين أو أخلاقيات الدين.

وكان هناك أخيرًا من ركّز على القراءات الجديدة في تاريخية النصّ وحيواته الحاضرة، وضرورة الاستمرار في تطوير التفكير الجديد بمسائل الحضارة الإسلامية، ونقد مقولات انحطاط الألف عام، والإشكاليات المحيطة بالأفهام الأيديولوجية عند بعض تيّارات الهويّة، وبخاصّةٍ عندما يتعلّق الأمر بتصوّر الموروث في ضوء المشكلات المعاصرة.

لقد التقى في مؤتمر بناء الدراسات الإسلامية دارسون من مختلف مجالات الدراسات الإسلامية، ومن مختلف التوجّهات الفكرية والثقافية. وكان المقصود أن تجتمع هذه النخبة الفكرية والأكاديمية، والتي تتوزّع في أقسام الدراسات الإسلامية وكلّياتها بالجامعات الغربية والعربية والإسلامية، ليكون التأمّل إيذانًا بالخروج من التأزّم، وجهدًا مقدّرًا في تجديد دراسات الإسلام.

هذا الكتاب

ينقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة عشر فصلاً موزّعةً على ثلاثة أبواب. يتضمّن الباب الأوّل (تجديد في العلوم الشرعية) "مراجعات نقدية" لرضوان السيّد لحقل الدراسات الإسلامية غربيًّا وعربيًّا، لينتهي بالدعوة إلى سردية جديدة تقرأ التقليد في حيوياته وانسداداته وتصدّعاته بالمناهج الجديدة من الفيلولوجيا التاريخانية، والتاريخ الثقافي، والقراءة التأويلية. وأعطى الأمل في إمكانيات إعادة بناء مجال الدراسات الإسلامية (الفصل الأوّل). وينحو نحوه أحمد عبادي في دراسته حول "العلوم الإسلامية: بعض أهمّ الإشكالات وآفاق التجديد" وقدّم فيها سبعة عوائق على تطوّر هذه العلوم واستحضر خمسة مستويات علمية تُعَدّ بمثابة الرافعات المنهاجية للعملية التجديدية، لينتهي بتسعة شروط لهذه العملية. وكلّ ذلك من أجل

التأكّد من مدى خدمة العلوم الإسلامية للإنسان فردًا واجتماعًا، وإعانته على تحصيل السعادتين في انضباطٍ لضوابط التيسير ونزع الإصر والأغلال، وإحلال الطيّبات، وتحريم الخبائث، التي بيّنها الوحي الخاتم (الفصل الثاني). أمّا حميدة النيفر، فهو يعالج تجديد تفسير القرآن الكريم منطلقًا من سؤال إشكالي طرحه المفسّر الحديث مقارنةً بما كان يطرحه غيره من قبل في الموضوع نفسه وهو: كيف العمل في هذا الإرث الكبير الذي لم يعد يتّفق مع المنظومة الفكرية والاجتماعية التي تصوغ واقعه الذي يتحرّك فيه؟ يحاول النيفر الإجابة عن ذلك من خلال مراجعة أعمال فضل الرحمن وأبي القاسم حاج حمد ومحمّد إقبال، باعتبارها مقاربات تمهيدية لمشروعٍ تجديديٍّ معاصر في التعامل مع القرآن الكريم، قوامه أنّ العلاقة بين المشيئة الإلهية والفعل الإنساني ليست علاقة صراعية بل هي علاقة وحدة ناشئة عن وعي الإنسان بأنّ حرّيته موضعية ضمن حركة الكون وظواهره. بهذه القراءة الجدلية، حسب النيفر، يضحي القرآن وحيًا ممتدًّا يستجيب لمرحلة الأمّيين ويستمرّ باتّجاه المستقبل عبر مختلف العصور (الفصل الثالث). أمّا محمّد المنتار فمن خلال مساهمته في فهم "تطوّر المناهج في الدراسات القرآنية: بين التنزيل والتأويل" يبسط تطوّر المناهج في مجال الدراسات القرآنية مع بيان المداخل التي ميّزت إنتاجها ورؤيتها لفهم النصّ القرآني وتأويله، والآليات والمسالك المتّبعة من الناحية المعرفية والمنهجية، لينتهي بخمسة دروبٍ متكاملة من التفكير بالقرآن الكريم (الفصل الرابع). وآخر فصل في هذا الباب من سعاد الحكيم حول "مستقبل التصوّف في الدراسات الإسلامية" حيث تبدأ بسؤال يرثي واقعنا الحالي: ماذا تخسر الدراسات الإسلامية بعزلها للتصوّف في اختصاص مغلق؟ وماذا تخسر المؤسّسة الدينية بتهميشها للمعين الصوفي في ورشات التفكير والتدبير، وبتركه – علميًّا – ينطلق مفردًا وملتبسًا في آفاق محلّية وعالمية، أو بتركه – عمليًّا – لمؤسّسات الطرق الصوفية؟ وتدعو بالتالي للتّشابك بين التصوّف والدراسات الإسلامية (الفصل الخامس).

أمّا الباب الثاني فهو حول ربط العلوم الشرعية مع العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويفتتحه ساري حنفي بفصل عن "علاقة العلوم الاجتماعية بالعلوم

الشرعية"، متسائلاً إن كانت علاقة منافسة أم تجاهل. وينطلق من الحالة اللبنانية ليبيّن إشكاليات كثيرة في البراديغم التقليدي الذي يُتّبع في لبنان ويدعو إلى تفاعل العلوم الاجتماعية مع العلوم الشرعية في كلّيات الشريعة (الفصل السادس). وتقوم حُسن عبّود بالدعوة نفسها ولكن فيما يتعلّق بإدماج النسوية الإسلامية في الدراسات الإسلامية (الفصل الثامن). أمّا انتصار راب وبلال الأرفه لي فيقومان من خلال سبر كتاب *الفرج بعد الشدّة* لأبـــي عليّ المُحَسِّن التنوخي (ت ٣٨٤هـــ/ ٩٩٤م) بتناول دور الفقه الإسلامي في الأدب، ودور الأدب في هذا الفقه. واختيارهما للتنوخي كان موفّقًا حيث إنّه كان قاضيًا وأديبًا بآنٍ واحد (الفصل التاسع).

وأخيرًا يتناول الباب الثالث نماذج متعدّدة في العالم فيما يتعلّق بإصلاح دراسات الدين. ويفتتح ألكسندر كنيش هذا الباب في فصلٍ غنيّ من وحي تجربته التدريسية الطويلة في الولايات المتّحدة وروسيا حول وفرة المنهجيات التي تُستخدم لتدريس الإسلام ومقاربته في الدراسات المعاصرة (الفصل العاشر). ويستتبعه إبراهيم محمّد زين في دراسته لجامعة عريقة في ماليزيا (الجامعة الإسلامية العالمية) وتنبع أهمّيتها بأنّها كانت مختبر تجربة أسلمة المعارف أو إدماج علوم الوحي بالعلوم الاجتماعية. وتسمح له تجربته عميدًا هناك بتأمّلات ثاقبة، بعضها نقدي، وتوصيات عملية في إصلاح مناهج العلوم الإسلامية والإنسانية (الفصل الحادي عشر). أمّا حسام سباط فينقد قضايا كثيرة في مناهج الدراسات الإسلامية من خلال التجربة اللبنانية قبل الوصول لحتميّة التجديد (الفصل الثاني عشر). ويختتم الكتاب نبيل الناصري في فصلٍ قصيرٍ حول التحدّيات الرئيسة للدراسات الدينية للمجتمع المسلم في فرنسا، حيث يشكّل تعليم الأئمّة من الجالية المسلمة موضوعًا خطيرًا هدفه إنهاء ظاهرة استيراد أئمّة لا يعرفون بالضرورة السياق الأوروبـــي.

رضوان السيّد، ساري حنفي، بلال الأرفه لي

الباب الأوّل

تجديد في العلوم الشرعية

الفصل الأوّل

الدراسات الإسلامية:
التصدّع وإمكانيات إعادة البناء

رضوان السيّد

أوّلًا: المقدّمة

أوّل فهمٍ للإسلام اعتُبر فهمًا علميًّا هو الذي قدّمه أبراهام غايغر (Abraham Geiger) في أُطروحته عام ١٨٣٤، وقد أسّس غايغر فهمه هذا على ثلاثة أمور كلّها فيلولوجية إذا صحّ التعبير: القَصص القرآني أو قصص الأنبياء والشخصيات الأخرى، والذي اعتبره توراتيًّا كلّه، والموضوعات المتعلّقة بالأفكار والعقائد مثل الوحدانية واليوم الآخِر وعلاقة الله بالإنسان، والوصف المشهدي لكلّ المسائل بما في ذلك المفردات والمصطلحات والأساليب البيانية (Hartwig, 2008; Marchand, 2009: 74-77, 135-240). وهذا الأمر – أي العلاقة التبعية للقرآن بالعهد القديم والدثائر اليهودية – هو الذي ساد في الدراسات كلّها حول القرآن في القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين. وقد انحصرت الفوارقُ بين مختلف الدارسين في أنّ البعض ذهب إلى أنّ علاقات التبعية القرآنية قائمة مع المسيحية الشرقية أو السريانية وليس مع اليهودية. بينما ذهب بعضٌ ثالث إلى أنّ تبعية القرآن مشتركة بين اليهودية والمسيحية![١]

وما فعله كلٌّ من غستاف فايل (Gustav Weil) وتيودور نولدكه (Theodor Nöldeke) هو المضيّ قُدُمًا في هذا التوجّه الفيلولوجي الغلاّب. فايل اشتغل –

---

(١) قارن (السيّد، ٢٠١٦: ٢٣–٤٠، ١٤٦–١٧٦).

آخذًا من كلاسيكيات علوم القرآن - على مسألة المكّي والمدني، وتطوّر الأساليب القرآنية بين مكّة والمدينة، وفصّل نولدكه كثيرًا في هذه المسألة والمسائل المشابهة وفي دراساتٍ متتابعة منذ العام ١٨٥٩ وإلى العام ١٩١٠. وما تغيّرت التبعية كثيرًا، بل الذي حصل أنّ نولدكه وهو الفيلولوجي العظيم والعالم الكبير باللغات الساميّة، إنّما أضاف للقرآن نَسَبًا لغويًّا عربيًّا ساميًّا، من خلال تتبُّعه لمفردات القرآن ونحوه وصرفه، والأصيل والطارئ على النصّ استنادًا دائمًا إلى الفيلولوجيا، فيلولوجيا اللغات الساميّة، والخصائص البنيوية في العربية فيما بعد (السيّد، ٢٠١٦: ١٠٩-١١٥).

ومع يوليوس فلهاوزن (Julius Wellhausen) بدأ دخول التاريخ من نوعٍ ما على الفيلولوجيا، عندما كتب دراسةً قصيرةً عن الجماعة الإسلامية الأُولى بالمدينة. كانت سيرة ابن هشام قد نُشرت، لكنّه عاد إلى مخطوطاتها أيضًا، ومع ذلك لم يخرج عن الخطّ الرئيس. فالمجتمع العربـــي القديم كان مجتمعًا قَبَليًّا وتَغلِب عليه البداوة أيضًا. ولذلك فهو مشابهٌ في تكوينه وتقاليده لمجتمع التوراة. وفي دراسته تلك، نجد الإشارات الأُولى إلى المشابهة المتصوَّرة بين محمّد النبيّ وموسى. وهي المشابهة التي تطوّرت بعد مائة عام إلى القول من جانب المراجعين الجدد بالتطابُق الذي أَوصل إليه كُتّاب السيرة في القرن الثاني الهجري بين سيرة محمّد وسيرة موسى، وهي العملية التي كان المقصود بها في نظر هؤلاء إثبات نبوّة محمّد للتشابه الشديد بين شخصيته وشخصية موسى. وبالطبع فإنّ التفكير بشخصية النبيّ ما بدأ مع فلهاوزن بل سبقه. إذ ما دام القرآن مأخوذًا من العهدين ومن الدثائر اليهودية والمسيحية، فلا بدّ من التفكير بمن قام بهذه العملية، أي كتابة القرآن. إنّما الفرق أنّ التأريخ للنبيّ محمّد أو دراسة شخصيته والبيئات التي نشأ فيها، غلب على الكتابة فيها مستشرقو البروتستانت الذين اعتبروا تلك البيئات بيئاتٍ مسيحية. وقد نشب صراعٌ بين الطرفين بشأن تأثيرات مكّة والمدينة في شخصية النبيّ. كان هناك تقسيم للعمل من نوعٍ ما: المستشرقون المتأمّلون للقرآن من ذوي الأصول اليهودية في الغالب - طبعًا باستثناء نولدكه -، والدارسون لشخصية النبيّ محمّد وهم مسيحيون بروتستانت في الغالب. وفي الرُّبع الأوّل من القرن العشرين، بدأت

ظاهرة النبوّة تحتلُّ مكانةً متميّزة باعتبارها ظاهرة يهودية؛ أمّا النبيّ محمّد بالذات، فظلَّ هناك إصرارٌ على غلبة التأثيرات المسيحية في شخصيته، رغم معايشته لليهود بيثرب بعد هجرته إليها عام ٦٢٢م (السيّد، ٢٠١٦: ٩٣-١٠٨؛ فك، ٢٠٠١: ٥٩-٧٠).

هل كانت هذه الغَلَبةُ الفيلولوجية أو غَلَبة الفيلولوجيا في دراسات القرآن في الإسلام غريبة؟ لا؛ فالفيلولوجيا كانت هي الطريقة أو المنهج في دراسات العهدين أيضًا. والقراءات الفيلولوجية الدقيقة والنقدية لنصوص العهدين من جانب الدارسين الليبراليين من اليهود والمسيحيين هي التي قادت إلى تفكيك النصّين أو النصوص. والقراءاتُ هذه هي التي أدّت أيضًا إلى إدخال التاريخ على الفيلولوجيا، بحيث ما عاد التاريخ تاريخًا لمفردات النصّين أو النصوص، بل صار تاريخًا لبني إسرائيل وحركتهم في بلاد ما بين النهرين وفلسطين ومصر، وللجماعات المسيحية الأولى التي ظهرت في أوساطها الأناجيل، كما ظهرت مختلف أسفار العهد القديم خلال قرونٍ عدّة من حياة تلك الجماعة من الأسباط المتنقّلة بالمشرق.[١]

لقد تأخّر دخول التاريخ على الدراسات القرآنية. وكان بين أسباب ذلك تلك التبعية المطلقة والمفترضة للقرآن وللنبيّ لليهودية والمسيحية من خلال ذلك التأمّل المستديم لعلائق النصّ القرآني بالنصوص الدينية السابقة عليه. نحن نعرف اليوم، رغم تخرّصات المراجعين الجدد أنّه لا علاقة لشخصية موسى القرآنية، بشخصية النبيّ محمّد التي تعرضها السيرة. لكنّ هذا الابستمي (episteme) كان مسيطرًا وما استطاع أحدٌ الخروج عليه.

لكنْ كانت للفيلولوجيا في دراسات القرآن والإسلام والعربية فائدةٌ أُخرى غير التدقيق في الأصول اللغوية والعقدية للنصّ القرآني. فقد أقبل المستشرقون الكبار والصغار على نشر مئات المخطوطات العربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبخاصّةٍ كتب اللغة والمعاجم، وكتب التاريخ. ومرّةً أُخرى، ما كان ذلك غريبًا على المنهج التاريخاني في دراسة تاريخ حضارتَي أوروبا السابقتين: اليونانية

(١) مأخوذ عن محاضرة غير منشورة ألقاها رضوان السيّد بجامعة برلين الحرّة بعنوان "الفيلولوجيا والدراسات الإسلامية".

والرومانية. وصحيحٌ أنّ الحضارتين الكلاسيكيتين البارزتين اعتبرهما الأوروبيون سلفهم الحضاري الضروري في عمليات تشكيل الهويّة، وما كان القرآن ولا كان الإسلام يحتلاّن هذه المنزلة. لكنْ في أواخر القرن التاسع عشر، كانت أُلوف المخطوطات العربية قد جُلبت إلى المكتبات الأوروبية. ولذلك، ومثلما فعلوا مع النصوص الكلاسيكية للحضارتين، أقبلوا على التعرّف على الحضارات الشرقية، ومنها الحضارة العربية الإسلامية من خلال نصوصها الكثيرة جدًّا مقارنةً بعدد النصوص القديمة الباقية من تينك الحضارتين (السيّد، ٢٠١٤: ٧٣-٩٩). وبذلك ومن خلال المخطوطات المتكاثرة والأُخرى المنشورة محقَّقة، صارت الفيلولوجيا العربية والإسلامية تاريخانية، وصار من الممكن دراسة تاريخ الإسلام وحضارته. ما انتهى الفصل بين القرآن والتاريخ، لكنّ الذي انتهى مقولةُ أنّ القرآن يمكنُ فهم تكوُّنه وانتشاره وعلاقاته بالمحيط استنادًا فقط إلى الكتب السابقة على القرآن!

لقد تضمَّن النشر الكبير والكثير للنصوص العربية في اللغة والتاريخ أوّلاً، ثمّ في الثقافة الدينية (التفسير والفقه وعلم الكلام) الإطلالَ على آفاقٍ جديدةٍ باتّجاهين: **الأوّل** اعتبار وجود حضارة إسلامية، **والثاني** التعامل مع هذه الحضارة بطرائق مُشابهة لما جرى التعامل فيه ومعه في الحضارتين الإغريقية والرومانية. وقد تضمّن ذلك بالتبع أيضًا: **ضرورة البحث** عن معنى تلك الحضارة وجوهرها ومصائرها، مثلما صار عليه الحال في البحث عن الحضارتين الهندية والصينية. وقد أعاق ذلك كلّه بعض الشيء ظهور اعتبار القوميات والإثنيات والعروق في مجال التمييز والتمايُز بين الحضارات والثقافات بالنسبة لأوروبا من جهة، وبالتالي يسري الماضي على الحاضر والمستقبل في القدرة على البقاء والتجدّد والازدهار. ومن الواضح أنّ تقدّم الاستعمار، والتنافُس بين القوى الأوروبية على تقاسُم العالم، أثّر في تفاقُم هذه التمييزات. إنّما هنا أيضًا، أي في مجال اعتبار الحضارات، استطاعت الفيلولوجيا التاريخانية على مشارف القرن العشرين تحقيق قفزةٍ أُخرى. وتتعلّق التحوّلات بثلاثة أمور، وهي: ظهور مقولة الديانات العالمية أو الكبرى، وظهور مقولة علم أو علوم الحضارات، وظهور مقولة التاريخ الثقافي. وبالطبع، فإنّ مقولة الديانات العالمية أقلُّ صِلةً من المقولتين الأُخريين بالفيلولوجيا التاريخانية. فالديانات

الآسيوية الكبرى عُرفت نصوصُها وتُرجمت. وقد تبيّنت غربتُها واستقلاليتها عن اليهودية والمسيحية، فأعانت العلمانيات والتنويريات على الخروج من الانحصار والاقتصار ومن مسألة تعلّق الخلاص بالمسيحية فحسب. أمّا علوم الحضارات، والتاريخ الثقافي للحضارة، فهما نتاجٌ شبه مباشر للتطوّرات المتقدّمة في الفيلولوجيا التاريخانية. وقد ترجمتُ في العام ٢٠١٦ كتابًا مهمًّا ومقارِنًا عن الاستشراق الألماني في زمن الإمبراطورية، يقرأُ هذه التطوّرات تجاه الأديان والحضارات والثقافات (Marchand, 2009)، فلا أعودُ إليه هنا، وإنّما أقتصر على عرضٍ موجزٍ لمسائل الحضارة، وعلم الإسلام، والتاريخ الثقافي. لقد تحقّق هذا الإنجاز على أيدي مجموعةٍ من الكبار المتضلّعين في الفيلولوجيا المقارِنة والتاريخ وإنسانويات النهوض الأوروبـــي، والمعرفة الوثيقة بالعلوم العربية والإسلامية، وتنظيمات الدين والدولة في الإسلام الوسيط (السيّد، ٢٠١٤: ٩٩-١١٩).

وفي مجال الاستشراق المهتمّ والمعتني بالمجال الإسلامي، فإنّ البحوث والتوجّهات الخاصّة بالاتّجاهات الثلاثة (الحضارة الإسلامية، وعلم الإسلام، والتاريخ الثقافي) قادها مجموعةٌ من الكبار فيما بين يوليوس فلهاوزن وكارل هاينرش بيكر (Carl Heinrich Becker) – بحسب جوزف فان أس (Josef van Ess) (van Ess, 1980: 27-52). فقد اشتغل على الحياة الدينية والتاريخ الديني إغناتس غولدزيهر (Ignác Goldziher). واشتغل على تاريخ الأفكار والنُّظُم ألفرد فون كريمر (Alfred von Kremer). واشتغل على التيّارات السياسية – الدينية، وموقع الدولة في المشروع العربـــي – الإسلامي يوليوس فلهاوزن. واشتغل على الحياة الثقافية القديمة والحديثة كلٌّ من مارتن وريتشارد هارتمان (Martin & Richard Hartmann)، واشتغل على الحياة الأدبية ديفيد صامويل مرجليوث (David Samuel Margoliouth)، وعلى الحياة العلمية البحتة والتطبيقية كارلو ألفونسو نللينو (Carlo Alfonso Nallino)، وعلى المصنّفات الدينية والمنظومات القانونية كلٌّ من كريستيان سنوك هورغرونيه (Christian Snouck Hurgronje) وآرنت يان فنسنك (Arent Jan Wensinck) وإدوارد ساخاو (Eduard Sachau)، وعلى التاريخ الاقتصادي والحياة الاقتصادية كارل هاينرش بيكر. وأوصل ذلك كلّه في العقد الثاني من القرن العشرين آدم متز (Adam Mez) إلى

الكتابة في التاريخ الحضاري والثقافي، وكارل هاينرش بيكر للدعوة إلى علم الإسلام، والتاريخ الثقافي للحضارة. وهلموت ريتّر (Hellmut Ritter) ولويس ماسينيون (Louis Massignon) للعمل على الحياة الروحية في الدين والحضارة. وجوزف هل (Joseph Hell) ويورغ كريمر (Jörg Kraemer) للعمل على استكشاف روح الحضارة (السيّد، ٢٠١٤: ٥٦-٦١).

وبقيت بالطبع الظلال القديمة والأخرى الحادثة لهذه الأطروحات المتقدّمة. وأنا أعني بذلك استمرار الحديث عن الأصول اليهودية والمسيحية للقرآن، والعوامل الإثنية والعنصرية والقومية في التمييز بين الحضارات والثقافات، وتبعية الحضارة الإسلامية في علمياتها وإنسانوياتها للحضارة الإغريقية والهيللينية؛ بما في ذلك تعليل الانحطاط الإسلامي على مدى ألف عام، باعتبار أنّ علّته الانفصال عن المواريث الكلاسيكية، وسيطرة الاتّجاهات المحافظة في المجالين الديني والثقافي (فون غرونباوم (محرّر)، ١٩٥٨: ٢١٦-٢٢٧).

ثانيًا: من التواصل والإفادة إلى التأزّم والانسداد (١٨٩٥-١٩٥٩)

شكّل مؤتمر المستشرقين عام ١٨٩٥ فرصةً أُولى ومهمّة للتواصل بين المستشرقين الأوروبيين وذوي الثقافة والتوجّهات النهضوية من العرب والمسلمين الآخرين. فقد ألقى أحمد شوقي الشاعر المصري الشهير قصيدةً عن مسار الحضارة الإسلامية، والتجربة الأندلسية، وتحدّث آخرون عن إنجازات الحضارة، وعن فوائد التواصل بين الغرب والشرق. ومن الملاحظ أنّ معظم المشاركين في ذلك المؤتمر من المستشرقين الأوروبيين ما لبثوا خلال العقود الثلاثة اللاحقة أن قدموا إلى الهند ومصر والعراق وسورية، ودخلوا في مشروعاتٍ مشتركةٍ في تلك البلدان. وقد تميّزت مصر في قدومهم واستقدامهم، لأنّها كانت تملك مؤسّسات ملائمة قائمة أو ظهرت فيما بعد، من مثل استجلاب عشرات المستشرقين لتنظيم عملية المعجم التاريخي العربـــي الذي اقترحه فيشر (Fischer)، ثمّ للتدريس في الجامعة الأهلية المصرية، والأُخرى الرسمية من العام ١٩٠٨ وإلى أربعينات القرن العشرين (لوكمان، ٢٠١١: ٢٦١-٣١١؛ السيّد، ٢٠١٤: ١١٢-١٥٨). والأهمّ من

ذلك أو على الدرجة نفسها من الأهمّية، إقبال المصريين والعرب الآخرين والهنود على اجتراح مشروعات نشرية وحضارية وثقافية من وحي الفيلولوجيات والنهضويات والإنسانيات الأوروبية. فمنذ أواخر القرن التاسع عشر ظهرت معاجم ودوائر معارف، وكتب قاسم أمين في تحرير المرأة، وكتب آخرون في النهضة الدستورية، وكتب عبد الرحمن الكواكبي الحلبي ضدّ الاستبداد بعد مجيئه إلى القاهرة. وكتب جرجي زيدان عام ١٩١٣ في تاريخ المدنية الإسلامية، وفي تاريخ الآداب العربية. وكتب مصطفى صادق الرافعي في أدب العرب، وإعجاز القرآن، وعلي عبد الرازق عن الإسلام وأصول الحكم، ومحمّد كُرد علي الشامي عن الإسلام والحضارة العربية. واتّفق طه حسين وعبد الحميد العبادي وأحمد أمين على الكتابة في تاريخ الحضارة الإسلامية، فكتب أحمد أمين عن الحياة العقلية والفكرية، وطه حسين عن الحياة الأدبية، والعبادي في التاريخ السياسي. وقد نفّذ أحمد أمين ما جرى الاتّفاق عليه في كتبه الثلاثة *فجر الإسلام*، و*ضحى الإسلام*، و*ظُهْر الإسلام* عبر عشرين عامًا. أمّا المشروعان الآخران فنفّذهما تلامذتهم. فكتب شوقي ضيف التاريخ الأدبي العربي، وكتب حسن إبراهيم حسن التاريخ السياسي. ونشأت مدرستان للتحقيق العلمي للنصوص التي ارتبطت بمشروعات ثقافية وفكرية: المدرسة التابعة لدار الكتب المصرية، والمدرسة الأُخرى بداخل الجامعة المصرية. وهكذا ساروا على خُطى علماء تحقيق النصوص من الأوروبيين، فقدّموا نشرات رائعة لأشهر المؤلّفات القديمة، من مثل *الأغاني* و*النجوم الزاهرة*، و*العقد الفريد* و*صبح الأعشى*، وعشرات الدواوين الشعرية القديمة ومؤلّفات الجاحظ. وارتبطت النشريات – كما سبق القول – بمشروعات ثقافية كبرى، وفكرية كبرى، شأن ما كان يجري لدى الأوروبيين من ميولٍ لليونان أو الرومان أو الحضارات الآسيوية أو الساميّات أو العكس؛ وبخاصّةٍ في زمان رومانسية القرن الثامن عشر (السيّد، ٢٠١٤: ٧٣–٩٨).

فكما ظهرت في أوروبا الذاتيات الثقافية الأوروبية وغير الأوروبية – أو الذاتيات الألمانية والفرنسية والبريطانية بالداخل الأوروبي – ظهرت الذاتية العربية والأخرى الإسلامية، كما الذوات الوطنية العامّة والخاصّة والمحلّيات.

في هذا المسار الواعد، وإن أعاقته التمييزات والخصوصيات والمحلّيات، تعكّرت سلاسةُ جداول الانفتاح وانسياباتها بثلاث أطروحات تتعلّق كلّها بالأصالة والإبداع والاستقلال الحضاري. أمّا الأولى فانطرحت في البيئات الفرنسية في سبعينات وثمانينات القرن التاسع عشر وحمل لواءها إرنَسْت رينان (Ernest Renan) بشأن العقلية الآرية والأخرى السامية، وإبداعية الأولى، وجمود الثانية. وقد ردّ وقتها عليه جمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده وآخرون ومن باريس بالذات. وبقيت لذلك آثار وبخاصّةٍ عندما شاعت **الأطروحة الثانية** وصلُب عودها؛ وهي القائلة بأنّ الازدهار الحضاري الإسلامي أتى من ارتباطه بالفلسفة والحضارة الكلاسيكية، وأنّه تضاءل عندما نمت الاتّجاهات المحافظة، وتعاظم السُّخْط على "علوم القدماء". أمّا **الأطروحة الثالثة**، فقد تجلّت في كتاب علي عبد الرازق *الإسلام وأُصول الحكم* (١٩٢٥)، والذي قال فيه بأنّ الإسلام لا يملك مشروعًا سياسيًّا، لأنّ دعوة النبيّ كانت دعوةً دينيةً بحتة (آدمز، ١٩٤٢: ١٨٨-١٩٧).

كلّ الأطروحات السالفة الذكر لها علاقةٌ وثيقة بالإنسانويات الأوروبية وبالاستشراق. وإذا كانت الأطروحتان الأوليان قد استدعتا ردود أفعال من جانب المثقّفين الذين شَدَوا شيئًا من المعارف الغربية والاستشراقية، فإنّ الأُطروحة الثالثة المتعلّقة بالخلافة، إنّما أثارت سخط العامّة، وأثارت شكوكًا في الأنظمة السياسية الجديدة، باعتبار أنّ الاستعمارات الفرنسية والبريطانية والإيطالية والإسبانية هي التي تآمرت على دولة الإسلام والمسلمين. أمّا كتاب عبد الرازق نفسه فقد اعتبر ناقدوه أنّه أخذه عن المستشرق مارغليوث. لكنْ هناك دليل أوضح على "رمزية" النزاع بشأن الخلافة. فأكبر الثَوَران على إلغاء مصطفى كمال للخلافة عام ١٩٢٤، حصل في الهند ومصر. والهند الإسلامية ما خضعت أبدًا لسلطان العثمانيين. أمّا مصر فما خضعت لهم عمليًّا منذ العام ١٨٠٥![1] وعلى مدى ستّين عامًا وأكثر ظلّت قصّة الخلافة، وقصّة تآمر المستشرقين الاستعماريين واليهود على الخلافة والسلطان عبد الحميد، حيّة. ثمّ أدّت دورًا مصيريًّا في صعود القاعدة وداعش!

(١) قارن (السيّد، ٢٠١٥: ٢٥٨-٢٦٨).

العشرينات والثلاثينات

لكنْ في العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين، فإنّ الانكسارات التي حصلت في المشروع النهضوي المرتبط بالاستشراق والنهضويات الأوروبية إنّما أحدثتها شكوك المثقّفين العرب والمسلمين وانتقاداتهم، وكانوا قد رفعوا رايات النهوض الثقافي الوطني والقومي على النهج الغربي الذي عرفوه من المستشرقين والنهضويين الآخرين. فقد شاعت أوّلاً طروحات الخصوصيات والذاتيات وأُمثولات البطولات الإسلامية والشرقية، في مثل العبقريات لعبّاس محمود العقّاد، وإسلاميات طه حسين، ومسرحية (محمّد) لتوفيق الحكيم. ثمّ مضت تلك التوجّهات باتّجاه أطروحة الأصالة والإبداع لمواجهة مقولة الانحطاط الإسلامي بعدما فارق المثقّفون المسلمون القُدامى كلاسيكيات الحضارة الإغريقية. كانت الجامعة المصرية تحتضن مستشرقين وباحثين عدّة في التاريخ العلمي والحضاري، وكان من بينهم كلٌّ من ماكس مايرهوف (Max Meyerhof) وباول كراوس (Paul Kraus). كان مايرهوف يدرس تاريخ الطبّ العربي والإسلامي، وينشر مخطوطاته، ويشرح علاقاته بالطبّ اليوناني القديم. بينما كان كراوس يدرس تطوّر الأفكار والعقائد الدينية والفلسفية، ويعيد الزندقة وما سمّاه التيّارات التحرّرية إلى التأثيرات الإيرانية واليونانية والهيللينية والتي انتقلت إلى المسلمين عبر الفلاسفة والأطبّاء وعلماء الفلك والهندسة.(١)

أمّا مصطفى عبد الرازق، شيخ الأزهر فيما بعد، وشقيق علي عبد الرازق - وكانا في شبابهما من تلامذة محمّد عبده قبل أن يذهبا إلى فرنسا لمتابعة الدراسة - فإنّه كان مدرّسًا للفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية، وألقى محاضراتٍ جمعها فيما بعد عن الفارابي. لكنّه أصدر في العام ١٩٤٣ مجموعة محاضراتٍ أُخرى بعنوان: *تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية*؛ قلب فيها ترتيبات الأصالة ونظامها والإبداع الذي وضع المستشرقون الغربيون في قلبه وعلى رأسه فلاسفة الإسلام فيما بين الكندي وابن رشد، وعبر الفارابي وابن سينا استنادًا إلى علاقاتهم الوثيقة بالأدبيات الإغريقية المدرسية في العلوم والفلسفة. قال مصطفى عبد الرازق إنّ الأكثر أصالةً

---

(١) قارن (السيّد، ٢٠١٤: ١١٩-١٥٩).

وإبداعًا في تاريخ الفكر الإسلامي هم علماء أصول الفقه، ثمّ علماء الكلام، ثمّ المتصوّفة، ثمّ فلاسفة الإسلام. وعمادُ ذلك مدى اعتمادهم على التفكير الذاتي، وعدم تبعيتهم للأنظمة الفكرية والفلسفية الموروثة عن الثقافة الكلاسيكية (عبد الرازق، ١٩٤٣: ٢٦-٣٨). وبالفعل فإنّ ما عُرف فيما بعد بمدرسة مصطفى عبد الرازق، اتّجه أعلامُها مثل علي سامي النشار ومحمود قاسم وأبو العلا عفيفي ومحمّد مصطفى حلمي إلى قراءة تيّارات الفكر الإسلامي القديم من هذا المنظور، أي التأصيل، ومجانبة الغريب والدخيل. وما ظلَّ أحدٌ منهم منفتحًا على أطروحات التقدّمية الاستشراقية لجهة التواصل في التاريخ الحضاري والثقافي والفلسفي، غير عبد الرحمن بدوي، الذي كان على أيّ حال كارهًا للمستشرقين الذين نقل عنهم كثيرًا، واتّهمهم كثيرًا بجهل روح الحضارة ومقتضياته!

وقد ظلّ هذا الاتّجاه إلى القطيعة باسم الأصالة، تيّارًا بين تيّارات أخرى في الجامعات المصرية. إنّما في الأربعينات من القرن العشرين، دخل على موضوع الأصالة المثقّفون الإسلاميون الجدد، والآخرون الحزبيون. فمن لبنان أصدر الدكتور عمر فرّوخ - خرّيج ألمانيا وتلميذ جوزف هَلْ - وزميله الطبيب الدكتور مصطفى الخالدي كتابهما *التبشير والاستعمار*، الذي اعتبرا فيه الاستشراق - شأنه في ذلك شأن التبشير - جزءاً من الاستعمار، بغضّ النظر عن أيٍّ من أُطروحاته.[1] وفي مصر، حمل أساتذةٌ من دار العلوم والأزهر على الاستشراق، وعلى التيّارات التغريبية المتأثّرة به، وقد اعتبرها محمّد البهي (خرّيج ألمانيا ومدير الثقافة بالأزهر ورئيس تحرير مجلّة *الأزهر*، ثمّ وزير الأوقاف وشؤون الأزهر) شعبتين، وهما: شعبة العلمانيين وشعبة اليساريين التي تريد تفسير التاريخ الإسلامي تفسيرًا مادّيًّا. وختم كتابه *الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي* (١٩٥٧) في الطبعة الثانية الصادرة عام ١٩٥٩ بقائمةٍ طويلةٍ بأسماء المستشرقين المتآمرين على الإسلام.

وإلى ذلك نهض - كما سبق القول - المثقّفون الإسلاميون الجدد، والحزبيون منهم بمشروعٍ يتجاوز الأصالة والتبعية إلى قولٍ بالفصل القاطع بين الحضارتين الإسلامية والغربية. وبدأ عبد القادر عودة بالقانون الجنائي الإسلامي مقارَنًا

---

(١) قارن عن الكتاب بمقالتي (السيّد، ٢٠١٥: ٢٥٨-٢٦٨).

بالقانون الوضعي، ثمّ مضى إلى الاقتصاد الغربي والآخر الإسلامي، ثمّ إلى النظام السياسي الإسلامي والأنظمة الديمقراطية والفاشية الغربية. ومع سيّد قطب والعدالة الاجتماعية، وقضايا السلام والحرب، وقضايا الحضارة، وصل صاحب الرؤية الإسلامية والتفسير السياسي للقرآن وعلى أثر المودودي، إلى الحاكمية، التي كان قد سبقه إليها كلٌّ من أبي الحسن الندوي وأبي الأعلى المودودي في المجال الهندي فالباكستاني. وفي الستّينات والسبعينات صار الهجوم على الاستشراق، كلّ الاستشراق، عامًّا وشاملاً. لكنّ هذا المجال أو هذا الخطاب الذي اعتبره إدوارد سعيد جزءًا من الخطاب الاستعماري في كتابه *الاستشراق* عام ١٩٧٧، كان قد جرى في الفكر الإسلامي الجديد تجاوُزُه باتّجاه القطيعة مع الحضارة الغربية في شتّى مناحيها ونظمها، وفي الكتابات العربية والإيرانية والباكستانية. وهكذا ما عاد هناك حديثٌ حتّى عن الحضارة الإسلامية الأصيلة، بل عن النظام الإسلامي الكامل. ومع دخول السلفيات الجديدة على خطّ الثوران، ومع تفاقم أزمات الدولة الوطنية، عاد موضوع الدولة الإسلامية والخلافة إلى التوهّج، وبخاصّةٍ بعد قيام نظام ولاية الفقيه في إيران. واقتصر هَمُّ المعتدلين القائلين بترشيد الصحوة على ضرورات تجنّب العنف في إقامة الدولة الميمونة!

كلّ هذا الحديث هو حديثٌ عن الشعبة العربية والإسلامية، والذي أنجزته الإحيائيات والأصوليات في المشرق، ومن الأصالة إلى القطيعة، فإلى الطريق الثالث أو الآخر في إعادة بناء الحضارة، واستعادة الشرعية إلى الدولة والنظام السياسي. بيد أنّ القطيعة من الجانب الآخر الغربي والمتغرّب ما اقتصرت على الماركسيين واليساريين العرب، بل هناك شعبة المراجعين الجدد التي أنجزت قطيعةً مُشابهةً سيطرت على الدراسات القرآنية والإسلامية العامّة في الغرب في الثمانينات والتسعينات. ففي العام ١٩٧٧ ما صدر فقط كتاب إدوارد سعيد *الاستشراق*، بل صدر أيضًا كتابان آخران هما: كتاب جون وانسبورو (John Wansbrough) *الدراسات القرآنية* (*Quranic Studies*)، وكتاب مايكل كوك (Michael Cook) وباتريشيا كرون (Patricia Crone) *الهاجرية* (*Hagarism*). ويعتبر وانسبورو أنّ القرآن كما نعرفه اليوم ما ظهر قبل القرن الثالث الهجري/الثامن – التاسع الميلادي مجموعًا من قِطَعٍ ونثائر تكوّنت

بالتدريج في بيئاتٍ متشرذمة (Secterian Milieu) خارج الجزيرة العربية. أمّا *الهاجرية* أو الكتيّب الآخر، فيعتبر أنّ المصادر التاريخية العربية تعرض صورة مقلوبة عن التاريخ الإسلامي الأوّل، هي صورة صنعتها الأرثوذكسية الإسلامية فيما بعد، بحسب حاجات الإمبراطورية في القرنين الثالث والرابع. فإذا أردنا أن نتعرّف على أصول الإسلام، فينبغي أن نعود إلى الكتابات العبرانية والسريانية والبيزنطية المكتوبة في القرنين السابع والثامن للميلاد. وتوضّح كرون في كتابها الآخر مع مارتن هايندز (Martin Hinds) الصادر عام ١٩٨٦ بعنوان *خلافة الله* (*God's Caliph*)، ماذا استنتجت من المصادر غير العربية، وخلاصةُ ما توصّلت إليه أنّ القرآن والإسلام الأوّل كلّه والخلافة، كانت جميعًا عبارةً عن نثائر يهودية، بينما يريد بعض زملائها وتلامذتها القول بخليط من الدثائر والنثائر المسيحية واليهودية! ولا حاجة لعرض المزيد عن أطروحات المراجعين الجدد هؤلاء في التاريخ وعلم الكلام والفقه والحديث والتفسير. وإنّما أختم هذه الفقرة عن لامعقوليات البحوث في المصادر والعلوم الإسلامية والتاريخ في الغرب على مدى عقدين بمقالٍ قرأته في السبعينات على مشارف ظهور المراجعين في *IJMES* وهي مجلّةٌ رصينةٌ في العادة. ففي العام ١٩٧٤ فيما أذكر نشرت المجلّة مقالةً عنوانها "الوجود التاريخي للمسيح أوضح وأصدق من الوجود التاريخي لمحمّد"!

ثالثًا: من الانسداد إلى التأويليات

على مشارف الثمانينات من القرن الماضي، كانت الآفاق كلّها قد انسدّت في مجال دراسات الإسلام. وقد كنتُ بين قِلّةٍ من الدارسين الذين شعروا بعمقٍ بهذا الانسداد. ففي الجامعات التي كنتُ أعمل فيها، أو التي عملتُ فيها أستاذًا زائرًا بالشرق والغرب، كانت الأجواءُ غير صحّيةٍ أبدًا. وفي جميع الجامعات ومعاهد الدراسات الإسلامية، درّستُ على الخصوص ثلاثة أرصدةٍ أو موادّ: علم الكلام، والفقه والأصول، وعلوم القرآن. ولأنّ مسألة المصادر صارت تؤدّي دورًا مهمًّا، فقد كنتُ أُضيفُ إلى برامجي أحيانًا بالغرب مصادر الدراسات الإسلامية. وفي المشارق، أي في بيروت وصنعاء والأردن والأزهر وجامعة الإمام محمّد بن سعود بالرياض، وأيًّا يكن موضوع الرصيد، ما كانت تشغل طلبة الدراسات العليا غير مسألةٍ واحدة هي علاقة

الدين بالدولة في الإسلام، وكيف نعود لتطبيق الشريعة. وفي سالسبورغ بالنمسا وبامبرغ وتوبنغن وهامبورغ بألمانيا، وهارفرد وشيكاغو بالولايات المتّحدة، كان الهمّ: متى أُلّف القرآن؟ وَمَنْ وضعه؟ وأَليس الأفضل الانصراف إلى الأنثروبولوجيا والسيوسيولوجيا واللسانيات بدلاً من المتابعة التقليدية لنصوص المصادر المزوَّرة؟ حتّى إذا كانت واقعةُ أُسامة بن لادن، ما عاد الهمّ غير علاقة الإسلام بالإرهاب، وكيف يمكن فهمُ ظاهرة العنف في أصول الإسلام والحاضر الإسلامي. ولذلك فقد انهمكتُ على التوالي في الثمانينات والتسعينات بالردّ على دعاوى الدين والدولة الإسلامية، وعلى دعاوى لا تاريخية القرآن، ودعاوى صراع الحضارات. وبعد غزوة بن لادن للولايات المتّحدة دخلْنا في أطروحة الرئيس بوش أنّ المتطرّفين اختطفوا الإسلام، وأنّ على المعتدلين استعادته! وكان من سوء الحظّ أو حُسْنه أنّه خلال أكثر من ثلاثين عامًا كان مُتاحًا لي الإشراف على التوالي على ثلاث مجلاّتٍ فكرية، وهي: *الفكر العربي* ثمّ *الاجتهاد* ثمّ *التسامح/التفاهم*. ولذلك وفي مجلّة *الاجتهاد* على وجه الخصوص، فيما بين العامين ١٩٨٨ و٢٠٠٤، يجد القارئُ المتابع مراجعاتٍ طويلة لجميع كتب باتريشيا كرون وبرنارد لويس ومارتن كريمر وأركون والجابري وآخرين كثيرين.

أمّا الزملاء العرب من اليساريين والإسلاميين، وقد اشتهرتُ بينهم بسبب المجلاّت التي رأسْتُ تحريرها، فقد أجمعوا على رجعيتي. وأمّا الزملاء الغربيون فقد أجمعوا على تقليديتي، وعدم قدرتي على فهم الأطروحات المعاصرة في الدراسات القرآنية، والتاريخ الإسلامي. وما وجدْتُ شجرةً أستظلُّ بها في دراسات اليساريين والإسلاميين العرب. أمّا في الغرب فظللتُ هربًا من المستشرقين الجدد أستظلُّ بمارشال هودجسون (Marshall Hodgson) ومونتغومري وات (Montgomery Watt) وجوزف فان أس وويلفرد مادلونغ (Wilferd Madelung) وأخيرًا بكتاب مايكل كوك عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، والذي ترجمتُه إلى العربية، وما أزالُ أطمح لترجمة كتاب هودجسون.

لقد تعبتُ بل تعبنا جميعًا من استكشافات أُصول القرآن والإسلام على مدى حوالى المائتي عام، ونقد النصوص وتفكيكها. وأكبر سلبيات الفيلولوجيا التاريخانية على الإطلاق الاعتقاد أنّ معرفة الأصل أو الـ Ur-Geschichte لأيّ دينٍ أو حضارة يجعل

ذلك الدين أو تلك الحضارة مفهومين إلى حدٍّ بعيدٍ أو كافٍ! وقد كانت أعمالي على أزمنة الثقافة الإسلامية الوسيطة وحيواتها في الدين والاجتماع والتفكير السياسي أو التفكير بالدولة تعتمد القراءة العقلانية النقدية للمفاهيم والمنظومات والمصطلحات/المفاتيح. وهذا ما جذبني إلى أعمال وائل حلاّق وهارالد موتسكي (Harald Motzki) وأنجليكا نويفرت (Angelika Neuwirth) وغريغور شولر (Gregor Schoeler) وبابر يوهانسن (Baber Johansen)، رغم أنّ البعض منهم يشتغل على التاريخ والبعض الآخر يشتغل على المفاهيم. والتأريخ لتكوّن المنظومات، غير التأريخ للأفكار والمفاهيم. بيد أنّ الأمرين أو التوجّهين يتلاقيان في فهم المنظومة وآليات نشوئها وتقاليد استتبابها وتغيّرها. لقد بدأ كلٌّ من حلاّق وموتسكي من نقد أطروحةٍ شاخت في أصول الفقه الإسلامي، بينما تتبّعتُ منذ البداية الأفكار والمفاهيم الرئيسة السائدة في الاجتماع باعتبارها هي المنتجة للمؤسّسات في التاريخ. ويظهر ذلك بوضوح في كتبي الثلاثة: *الأمّة والجماعة والسلطة* (١٩٨٤)، و*مفاهيم الجماعات في الإسلام* (١٩٨٥)، و*الجماعة والمجتمع والدولة* (١٩٩٧). أمّا كتبي في تيّارات الفكر الإسلامي الحديث، مثل *الإسلام المعاصر* (١٩٨٧)، و*سياسيات الإسلام المعاصر* (١٩٩٧)، و*الصراع على الإسلام* (٢٠٠٤)، و*أزمنة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي* (٢٠١٤)، و*التراث العربي في الحاضر: النشر والقراءة والصراع* (٢٠١٥)، فإنّها تعتمد منهج سوسيولوجيا الفكر، دونما تجاهُلٍ للمفاهيم أو المصطلحات المرجعية، سواء أكانت تاريخية أم مستجدّة. أنا أرى على سبيل المثال أنّ القرآن هو نصٌّ قائمٌ وموجودٌ في التاريخ، وهو يتضمّن رؤيةً للعالم وأفكارًا وتوجيهات شأن الكتب الدينية الأخرى. وقد احتضنَتْه واشتغلَتْ به وعليه ومعه **الجماعة** عبر التاريخ، وتجاورت وتحاورت رؤاه ومرجعياتُهُ مع مفاهيم وجودها وتكويناتها الفكرية والمرجعية، وهذه الحوارية أو هذا التواؤم شكّل منظومةً ما كانت متلائمة العناصر دائمًا، لكنّ **الجماعة** مزجتْها ولاءمتها في حياتها التاريخية حتّى صارت تقليدًا أو تقاليد. وشأنُ الباحث أو الدارس أن يقرأ المنظومة في مرجعياتها من جهة، وفي عملها في الواقع التاريخي من جهةٍ ثانية. وكان ذلك عمل الفيلولوجيا، وبخاصّةٍ بعد أن ازداد اعتمادها على التاريخ، أي عمل المفاهيم في حياة الجماعة في التاريخ. وبقيت هناك مشكلتان هما: هذا الهُيام **بالأُصول**، والطموح

لتحديد أو تكييف روح ذاك النصّ أو تلك الحضارة. ومرّةً أُخرى، لستُ أرى أنّ الأصل التاريخي للنصّ أو الـ Ur-Text هو الذي يصنع الدين أو الحضارة. كما أنّ الفيلولوجيا وإن كانت تاريخية، فليست قادرةً على تحديد أو اكتناه روح الحضارة استنادًا إلى أساسيات أو فقه اللغة. فهي في إمكانياتها القصوى تفسيرية أو فاهمة كما يقول ماكس فيبر (Max Weber). ولذلك كان التاريخ الثقافي أو الديني هو أقصى ما يمكن للفيلولوجيا التاريخانية عمله، وذلك من خلال أمرين، أوّلهما نشر النصوص نشرات علمية جادّة أي فاهمة، وثانيهما التحقيب إذا صحّ التعبير. فإذا صارت الأنظمة المتكوّنة تقليدًا تتواتر مفاهيمه ومرجعياته وعملياته في حياة الجماعة في التاريخ، أو ما سمّاه جوزف شاخت (Joseph Schacht) التقليد الحيّ (Living Tradition)، فعندها يكون على دارس الحضارة مثل إدوارد غيبون (Edward Gibbon) أو آرنولد توينبي (Arnold J. Toynbee) أو جوزيف نيدهام (Joseph Needham) أو حتّى ماسينيون أو هنري لاووست (Henri Laoust) أو جورج مقدسي أو هودجسون أو محمّد عابد الجابري، عندها يكون عليه المصير إلى النهج التأويلي. والعلماء المسلمون في العصور الوسطى أنفسهم، وعلى شدّة اضطرابهم في تتبّع المسارات التاريخية لبعض المفاهيم، ظلّوا يفرّقون بين التفسير والتأويل.

الإسلاميون والمراجعون الجدد على حدٍّ سواء، جَرّدوا النصّ من التاريخ، وليس أيّ تاريخ، بل تاريخ حياة الجماعة المستظلّة بالنصّ أو المحتضنة له. واليساريون العرب تبعًا لغاستون باشلار (Gaston Bachelard) وميشال فوكو (Michel Foucault) هدفوا في عمليات إرادوية إلى القطع مع التقليد، باعتباره موروثًا متخلّفًا أو جامدًا. والمراجعون الجدد عملوا خلال ثلاثين عامًا وأكثر على اختراع تاريخٍ للنصّ من خارجه، ومن خارج الجماعة، وتقليدها الحيّ. وإذا تحرّرتَ من المسار التاريخي لعلائق النصّ بالجماعة، فإنّك تستطيع أن تفترضَ للنصّ القرآني أصلاً صينيًّا أو يابانيًّا أو ما شئت، وليس أصولاً يهوديةً ونصرانيةً فقط![1]

لقد عانى الإسلام إذن، وعانت دراساتُهُ في العقود الأخيرة من مجموعةٍ من

---

(١) نشرتُ قراءات نقدية لدراسات المراجعين الجدد حول أصول القرآن في كتابي (السيّد، ٢٠١٦: ٩٣-١١٥).

القطائع والاستقطاعات والإحالات التجزيئية والمشرذِمة. ويأتي ترحيبـــي بأعمال نويفرت وحلاّق وموتسكي على سبيل المثال، من واقع عمل نويفرت على بنية القرآن باعتباره نصًّا قائمًا بخلاف ما زعمه المراجعون الجدد. ثمّ تطوّرت الدراسات الإسلامية إلى بحوث تأويلية عميقة في عالم القرآن ومخياله، ودخلت في السنوات الماضية في التأويلية الكبرى المتعلّقة بالعصر الوسيط (Late Antiquity). أمّا حلاّق وموتسكي فقد أعادا قراءة ما سمّاه شاخت - كما سبق ذكره - بالتقليد الحيّ. فالتقليد الإسلامي العريق في التفسير والفقه وعلم الكلام والتصوّف والفلسفة والتاريخ والأدب، والذي يتّسم بالغنى والتعدّد من جهة، والانتظام والتواؤم في سياقٍ أو سياقات من جهةٍ أُخرى، ينبغي أن يُقرأ الآن مع تطوّر البحوث والمناهج في اللغات واللسانيات والعلوم الإنسانية والاجتماعية في سياق سردياتٍ كبرى تكشف عن حياته وحيوياته وعلائق منظوماته المشتغلة بعضها ببعض. وعلى سبيل المثال، فقد روَّعني عمل أستاذنا الكبير الراحل محمّد عابد الجابري على الفكر الأخلاقي الإسلامي، وتوصّله إلى أنّه فكر ساساني. فعمدتُ - باقتراحٍ من الأستاذ سيّد ياسين عالم الاجتماعيات المصري الراحل - للقيام بتجربة بحثية تأويلية على تراتبية القيم بين القرآن وعلم الكلام، وبخاصّةٍ ثلاث قيم، وهي العدلُ في القرآن وعند المعتزلة، والرحمة في القرآن وعند متكلّمي الأشعرية، والتعارُف والمعروف في القرآن وعند المتصوّفة والفقهاء وكُتّاب الأخلاقيات. وقد أوصلني المدخل التأويلي إلى نتائج مُذْهلة، ودائمًا في نطاق حوارية النصّ والجماعة العالِمة والعامّة في التاريخ. وأنا أتصوّر أنّ المنهج التأويلي في الحاضر والمستقبل يملكُ إمكانياتٍ كبرى في إعادة بناء الدراسات الإسلامية، للخروج من الانسدادات التي اصطنعتها صراعات الماضي والحاضر في الإسلام وعليه.[1]

---

(١) ألقيتُ في شهر فبراير (شباط) (٢٠١٧) بكلّية الدراسات الإسلامية بجامعة حمد بن خليفة (كلّية الدراسات الإسلامية)، محاضرةً بعنوان: "ما هي الدراسات الإســـلامية؟: الماضـــي والحاضـــر والمستقبل"، وقد نبّهت فيها إلى أهمّية المنهج التأويلي في إعادة البناء.

رابعًا: الخاتمة

نحن بحاجةٍ في الإسلام والدراسات الإسلامية إلى سردية جديدة تقرأُ التقليد في حيوياته وانسداداته وتصدّعاته بالمناهج الجديدة. ولدينا من زمن الفيلولوجيا التاريخانية، وزمن التاريخ الثقافي عُدَّةٌ لا بأسَ بها من البحوث الجزئية التي يمكن الإفادةُ منها كثيرًا في السياق الجديد، والمنهج الجديد.

لدينا إذن ثلاث ظواهر تبعث على الأمل القويّ في إعادة البناء في مجال الدراسات الإسلامية. **أولى** تلك **الظواهر** التطوّرات التي حصلت في العلوم الإنسانية والاجتماعية والتاريخ وقراءة النصّ الديني. لقد تصدّعت سيطرة البنيويات والتفكيكيات في قراءات النصّ الديني والنصّ التاريخي. ووصل هذا التصدّع إلى أعمال المراجعين الجدد وأهل الإسلاموفوبيا بعد أن داخَلَ دراسات الأديان الأخرى. وهذه الجدائد التي نتحدّث عنها ليست جميعها من التأويليات، لكنّ هذا النهج صار قويًّا فيها. لقد استنفدت التاريخانية إمكانياتها منذ عقود عدّة، بدليل السطوة التي مارسها المراجعون الجدد يمينًا ويسارًا عليها، وبدليل الانصراف عنها إلى اللاتاريخ وإلى التلاعب الطفولي والعبثي بالفيلولوجيا تارةً باسم بحوث البنى، وطورًا باسم التفكيك إنكارًا لانتظام النصّ ولسياقاته. نعم، نحن اليوم في خضمِّ تحوُّلٍ كبيرٍ في تأمّل النصّ الديني والآخر التاريخي، ومفاهيمهما، وإمكانياتهما التأويلية وليس التفسيرية أو التطوّرية أو العَقدية. هذه هي الظاهرة الأُولى التي نشهدها في مجال الدينيات والإنسانيات جميعًا ومنها القرآن والإسلام. وهذا المنهج الجديد الذي دخل على الإسلاميات بشقّيه المقارن والتأويلي، نشهد طلائعه في أعمال الباحثين الذين ذكرنا بعضهم، والبحوث الجديدة التي ينتجونها، لإعادة قراءة النصّ وإعادة قراءة التاريخ.

أمّا **الظاهرة الثانية** فتتّصل بالمادّة التي نمتلكها من التراث الكلاسيكي في المجالات كلّها. وهي مادّة ضخمةٌ جدًّا أقبل التاريخاني على اختزالها في أحكامٍ أو انطباعاتٍ عامّة، وأقبل المراجعون الجدد على إلغائها أو تفكيكها تمهيدًا لذلك. هذه المادّة عادت الآن للظهور، بل وما تزال تظهر جدائد فيها حتّى بعد مائتي عامٍ من ازدهار ثقافة المخطوط. ولذلك فإنّ هذا الغِنى الشديد والذي اعتُبر تحصيلاً حاصلاً

من جانب التاريخانيين، واعتُبر مزوَّرًا من جانب أهل الإنكار والإلغاء، صار ميزةً في ضوء المناهج الجديدة. ويكون على جميع الجادّين في مجال الدراسات الإسلامية الانعكاف عليه بالفعل، وعدم تركه في أيدي أهل القطيعة أو أهل النصوصية المغَلّقة.

وأمّا **الظاهرة الثالثة** فانتشار المئات من الكهول والشبّان العرب والمسلمين في معاهد وأقسام الدراسات الإسلامية في الغرب، وتسرُّب كثيرين منهم إلى الجامعات العربية والإسلامية، بعد إعدادٍ جيّدٍ لجهة معرفة التراث في هذه الناحية أو تلك، ولجهة المناهج العلمية الجديدة التي صاروا يتقنونها ويبحثون ويكتبون بحسبها.

هل انتهت المشكلاتُ المتعلّقةُ بالرؤية والمنهج؟ ما انتهت بالطبع رغم استنفاد قوى أهل القطيعة وأهل المراجعات الجذرية. وذلك لأنّ المسائل الآن متزاحمةٌ للسيطرة في الحاضر. وحتّى الصراع على قراءة الماضي إنّما يتمّ في الحاضر وعليه. وقد كانت هذه الإشكالية موجودةً في المراحل كلّها، أي قراءة الماضي بعيون الحاضر. وعيون الحاضر اليوم جاحظةٌ أو عمياء، وفي كلتا الحالتين هي عاجزة عن القراءة السليمة. فيبقى أن نقول إنّ الظواهر الثلاث الحاضرة بقوّةٍ في الأكاديميا، تعرض إمكانياتٍ واعدة، ويكون علينا الإصرار والمتابعة من أجل استعادة القِوام والقِوامة، وإعادة البناء.

المراجع:

آدمز، تشارلز. *الإسلام والتجديد في مصر*؛ ترجمة عبّاس محمود. القاهرة، دائرة المعارف الإسلامية، ١٩٤٢م.

السيّد، رضوان. *التراث العربي في الحاضر: النشر والقراءة والصراع*. أبو ظبي، دار الكتب الوطنية، ٢٠١٤م.

-----. *سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات*. الطبعة الثالثة. بيروت، جداول، ٢٠١٥م.

-----. *المستشرقون الألمان: النشوء والتأثير والمصائر*. الطبعة الثانية. بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠١٦م.

عبد الرازق، مصطفى. *تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية*. القاهرة؛ بيروت، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٣م.

فك، يوهان. *تاريخ حركة الاستشراق*؛ ترجمة عمر لطفي العالم. بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠١م.

فون غروناباوم، غوستاف (محرّر). *الحضارة الإسلامية: القضايا والتحوّلات التاريخية*. القاهرة، ١٩٥٨م.

لوكمان، زاكاري. *تاريخ الاستشراق وسياساته: الصراع على تفسير الشرق الأوسط*؛ ترجمة شريف يونس. بيروت، دار الشروق، ٢٠١١م.

Hartwig, Dirk (ed.). *Im Vollen Licht der Geschichte: Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der Koranforschung*. Würzburg, Ergon Verlag, 2008.

Marchand, Suzan. *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race and Scholarship*. Cambridge, CUP, 2009.

van Ess, Joseph. “From Wellhausen to Becker, the Emergence of: Kulturgeschichte”, in *Islamic Studies: A Tradition and its Problems*; ed. M. Kerr. Malibu, Undena Publications, 1980, 27-53.

الفصل الثاني

العلوم الإسلامية:
بعض أهمّ الإشكالات وآفاق التجديد

أحمد عبادي

المقدّمة

منذ اكتمال نزول الوحي والتحاق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى، عكف المسلمون خلفًا عن سلف على كتاب الله تعالى وسنّة رسوله ﷺ تدبّرًا وتفكّرًا واستنباطًا واستلهامًا باعتبارهما مصدري التشريع اللذين ينبغي أن تُدار أمور الحياة كلّها وفقًا لهدايتهما وإرشادهما.

وقد اختلفت علاقة المسلمين بكتابهم وسنّة نبيّهم تمثّلاً وتأسّيًا باختلاف العصور والأجيال، فلم تكن الحاجة قائمة على عهد الصحابة إلى تدوين العلوم وضبطها وتقعيدها؛ إذ كان العلم سلوكًا وواقعًا شاخصًا، فلمّا دعت الحاجة إلى التدوين حين كثر اللحن وتجرّأ أناس على النصوص، نهضت الهمم لتدوين هذه العلوم، فكانت الكتب والمدوّنات الأولى المؤسّسة في كلّ علم، ثمّ تواتر التأليف بعد ذلك شرحًا واختصارًا واستدراكًا واستئنافًا للنظر، غير أنّه حريّ بالذكر أنّ النشاط التأليفي المتّصل باستئناف النظر، كان هو الأقلّ.

ولقد كان مدار جميع هذه العلوم في البداية على النصّ نشأةً وتداولاً، حيث كانت في منطلقها متمثّلةً له علمًا وعملاً، ممّا جعلها تنفتح بهدايته على الكون وعلومه وعلى الإنسان ومعارفه وتشيّد عالميّتها، التي تجلّت فيها أبرز خصائص الوحي، وعكست بقدر طيّب نوره وإشعاعه في الهداية والرحمة والعدل والحرّية والأمن... كما تجلّت فيها أيضًا كثير من القيم العليا المزكّية للإنسان والبانية للعمران.

أوّلًا: العلوم الإسلامية وسؤال المنهج

يُعتبر مفهوم المنهج (Méthode) من أنفس ما اهتدى إليه العقل البشري عبر قرون متتالية من الكدح والمكابدة في المجال المعرفي، وهو عبارة عن آليات متضافرة للكشف عن الحقائق المعرفية في مجالاتها المتعدّدة والمتنوّعة، إذ ينصبغ المنهج دومًا بصبغة المجال الذي يُعمَل فيه.

وقد أدّى إعمال المنهج إلى بروز مفهوم أدقّ هو مفهوم "المنهجية" (Méthodologie)، والأخيرة عبارة عن إطار مرجعي جامع لمجموعة آليات استنطاقية بحثية متواشجة ينتظمها ناظم موحّد. و لم يهتد العقل البشري إلى المنهجية في المجال الكوني إلاّ بعد أن اكتشف أنّ الظواهر الكونية موحّدة عضويًّا، انطلاقًا من إدراك بنائية الكون ووحدته العضوية. وقد تمّت تعدية هذا المفهوم إلى المجالات الاجتماعية والإنسانية من لدن مجموعة من المدارس.

ولـمّا كان الإنسان ووجدانه هما حلقة الوصل بين الوحي والكون وحقائقهما من جهة، وبين ذات الإنسان وواقعه من جهة ثانية، اقتضى ذلك ثلاثة أضرب من السلامة والضبط والدقّة والفاعلية:

أ. سلامة المناهج وضبطها ودقّتها وفاعليتها التي تمّ بها بناء الفكر والوجدان وهندستهما.

ب. سلامة المناهج والمعارف وضبطهما ودقّتهما التي يتمّ بحسبها الحوار مع الكون ومع الوحي والاستمداد منهما.

ج. سلامة مناهج التجسير بين الفكر والواقع وطرائقه وضبطهما ودقّتهما وفاعليتهما من خلال تنزيل ثمرات ما سلف.

ولئن تساوى الناس في الحقّ في الأخذ من الكون ومن الوحي، وفي الحقّ في الوعي بهما، فإنّ تفاوتات كبيرة تقوم بينهم في الجوانب المنهاجية والتصوّرية والقيمية المعيارية، وهذه التفاوتات هي التي تتجلّى في واقع الناس وتحدّد مواقعهم في مصافّ الأمم... وليس المقام هنا مقام التفصيل في هذه القضايا.

ثانيًا: انفكاك العلوم الإسلامية من النصّ المؤسّس

حين تنفكّ العلوم الكونية من مصدرها الكون، يكون اندحارها! حيث لا يمكن تصوّر علم البيولوجيا بدون الرجوع إلى الكون وإلى الكائنات الموجودة فيه، ولا يمكن تصوّر "علم" البوتانيكا (La Botanique) في انفكاكٍ عن النباتات وعن الكائنات التي هي موضوع هذه العلوم، أو تصوّر علم فيزياء (La Physique) دون الرجوع إلى الكون. وللتذكير فإنّ هذه العلوم الكونية ما أخذت بُعدها الحقيقي إلاّ بعد اكتشاف العقل الإنساني للمقاربة الآياتية وتفكيك المجملات، والنظر إلى العقل البشري باعتباره مكتشفًا ومستنبطًا ومنظِّمًا للعلوم وللمعرفة وليس مولِّدًا لهما، وهو ما يُفهم من قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ (سورة العنكبوت، ٢٩: ١٩). وقوله سبحانه: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ (سورة الإسراء، ١٧: ١٢) وغيرها من الآيات التي تحضّ الإنسان على السير في الأرض والنظر إلى المعطيات لصياغة العلوم، واكتساب المهارات والخبرات.

وحين حدثت هذه النقلة ظهرت قضيّة الجبر والمقابلة في الرياضيات، أي التسديد والتقريب، واكتُشف الصفر كما اكتُشفت اللوغاريتمات وغير ذلك ممّا لا يتّسع المقام للإفاضة فيه. كلّ ذلك من خلال الارتباط بالكون الذي هو موضوع هذه المعارف والعلوم، والردّ إليه انطلاقًا من هذه النقلة. وإنّ النظر إلى تاريخ هذه العلوم الكونية، يكشف بجلاء أنّ من أهمّ أسباب أزماتها عبر العصور، انفكاكها عن مصدرها الذي هو الكون!

الأمرُ لا شكّ بالخطورة نفسها حين يكون انفكاك العلوم الإسلامية عن مصدرها الوحي. حين انفصل علم أصول الفقه عن الوحي من خلال توقّف الحوار مع الآيات ومع الأحاديث، كان من الآثار المباشرة لذلك، الانحسار في ما سبق من الاستنباطات باعتبارها مصدر هذا العلم فأصبح اشتغال من تلا من العلماء، منحبسًا في جهود من سبقهم شرحًا وتحشيةً وتذييلاً، عوض أن يكون هذا الاشتغال منصبًّا على الحوار مع النصّ المؤسّس، استفهامًا واستلهامًا واستكشافًا واستنباطًا، وتطويرًا، وبلورة...

وحين انفصلت علوم التفسير عن الآيات المفسّرة، وانحسرت في التفسيرات التي سبقت، دون تفكير في تطوير مناهج استنطاق الوحي، والحوار معه انطلاقًا من تمظهرات واقع الإنسان المختلفة، التي تبرز معها حاجات متجدّدة، وتستدعي حلولاً مستأنفة من القرآن المجيد، حصل نوع من الجمود في علوم التفسير، وأصبح سقفها محدّدًا بسقف المجامع التفسيرية التي ألّفها من سبق من العلماء، والذين أدّوا الذي عليهم وكان على الذين من بعدهم أيضًا تأدية الذي عليهم.

وكذا الشأن في سائر العلوم الإسلامية، حيث إنّ آثار هذا الانفصال بارزة في المناهج والنتائج. فحين يكون انفكاك هذه العلوم عن تربتها التي فيها موادّ نمائها، التي تجلبها عبر جذورها البحثية، من المعطيات والآيات التي في الوحي، فإنّها تصبح علومًا نظرية مبنيّة على التفريعات والتخريجات المهَوِّمة في التنظير، فلكي تحيا وتنمو، وجب أن تكون هذه العلومُ، إذن، متّصلةً بمصدرها الذي هو الوحي، كما أنّ العلوم الكونية، وجب لكي تحيا وتنمو أن تكون متّصلةً بمصدرها الذي هو الكون... وإلاّ فالسلبية والانحسار.

ومن هنا فإنّ ثلاث مشاكل رئيسة تعترض اليوم المشتغلين بالعلوم الإسلامية:

فأمّا **المشكلة الأولى فهي كيف يُفقه النصّ**، وما هي الآليات والضوابط لفقه دينامي متجدّد ووظيفي للنصّ؟ وكيف يمكن التمييز بين الثابت في اجتهادات السابقين وبين ما هو قابل للتحوّل والتغيّر؟ وقد سبق أن قال ابن القيّم في كتابه *إعلام الموقّعين* ضمن فصل في تغيّر الفتيا بتغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والعادات والأعراف... قال: "وهو فصلٌ عظيم النفع جدًّا قد دخل على الناس من فرط الجهل به ضررٌ عظيم" (ابن قتيبة، ١٩٩٣). فما هي الآليات والضوابط للتمييز بين الجوانب الثابتة والجوانب القابلة للتجدّد في الفقه الإسلامي؟ وكيف يمكن لفقيه الشريعة الإسلامية أن يطوّر آليات التعامل مع هذه الجوانب كلّها ومنهجياته بنفسٍ مقاصِدِيٍّ يروم جلب المصالح ودرء المفاسد باتّزان؟

وأمّا **المشكلة الثانية فهي كيف يُفقه الواقع** بكلّ سماته وبكلّ تمظهراته البالغة التركيب والتشابك، دون أن يكون هناك جور على أيّ سمة من السمات، احتذاءً بقول من قال: ينبغي أن نجعل كلّ شيء أبسط ما يمكن وليس أبسط ممّا يمكن،

فبأيّ مناهج وبأيّ آليات ينبغي أن يُستخلص هذا الفقه؟ وما هي التكوينات التي يقتضيها ذلك؟

وأمّا **المشكلة الثالثة فهي كيف تُنزّل أحكام النصّ** المطلق المتجاوز المهيمن، بطريقة متوازنة، على هذا الواقع المتقلّب المتغيّر العيني المشخص – موازنة بين الأفعال، وترجيحًا بين المصالح والمفاسد، في ضوء وعي شديد بوجوب اعتبار المآلات والعواقب – حتّى لا تُجلب مفسدة عوض المصلحة التي كانت مقصودة، أو تُفوَّت مصلحة أكبر من أجل مصلحة أدنى.

وهو ما يستنبط من قول رسول الله ﷺ، في الحديث الذي رواه إمامنا مالك من طريق عائشة والذي فيه أنّ رسول الله ﷺ، قال: "لولا حَدَثَانُ قومك بالكفر لَهَدمتُ الكعبة، ولَصَيّرتُها على قواعد إبراهيم" (*موطّأ الإمام مالك*، حديث رقم ١٠٤) ففوّت ﷺ هذه المصلحة (إعادة إقامة الكعبة على قواعد إبراهيم) حتّى لا يجلب مفسدة هي أعظم من هذه المصلحة؛ أي افتتان الناس، لأنّهم لا يزالون مرتبطين بعالم الأشياء، على حدّ تعبير مالك بن نبيّ.

غير أنّ التعامل مع هذه المشاكل الثلاث في أفق حلّها لا بدّ له من مقتضيَيْنِ منهاجيَّيْن:

المقتضى الأوّل هو المنطلقات التي ينبغي أن ينطلق منها الفقيه المسلم؛ أي البراديغمات (Paradigmes) والنماذج المعرفية. والتي يفيد استقراء العلماء أنّها روم تحقيق مرضاة الله، وتحصيل السعادتين العاجلة والآجلة للجنس البشري، وإشاعة التكامل بين أفراد المجموعة البشرية.

وإنّ من البراديغمات والنماذج المعرفية التي يحقّ للمسلمين أن يفخروا بها النموذج التعارفي المنطلق من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات، ٤٩: ١٣)، وهو نموذج يسعى بوازعه الإنسان المسلم – ذكرًا كان أو أنثى – إلى تحقيق التعاون والتكامل بين أفراد الأسرة الإنسانية الممتدّة... إنّه نموذج يتجاوز النموذج المعرفي القائم على مجرّد التسامح. فالتسامح يستدمج بين طيّاته أنّ هذا الآخر في درجة أدنى ولكن أنا أتسامح معه! أو أخطأ وأنا أتسامح

معه! بيد أنّ التعارف فيه الحاجة المتبادلة والاحتياج المتبادل، ممّا يفسح المجال أمام التكميل والإثراءِ المتبادلينِ بين العالمين عوض التنافي والصراع.

والمقتضى الثاني هو تحديد آليات التعاطي مع هذه المشاكل الثلاث السالفة الذكر، أي كيف يُفقه النصّ، وكيف يُفقه الواقع، وكيف يتمّ تنزيل أحكام النصّ على الواقع. ثمّ تبيين العلاقة الجدلية بين النماذج المعرفية التي تُشكّل المنطلقات، وبين الآليات المستعملة من أجل تحقيق الغايات المستهدفة أو الأهداف المبتغاة.

فالآليات، رغم ما قد يتبادر إلى الذهن من أنّها محايدة، ليست كذلك. فلا يجوز الوقوف فقط مع شرط الفعالية في الآليات، وإنّما وجب أيضًا أن يتمّ التأكّد من تماهيها وتناغمها مع المنطلقات ومع النماذج المعرفية التي تشكّل المنطلقات والمبادئ والقيم التي تحملها حضارة معيّنة ودين معيّن.

ثالثًا: العلوم الإسلامية: قراءة في العوائق المعرفية

إنّ العلوم الإسلامية اليوم على الفضل والخير الكبيرين اللذين فيها، أضحت تُكِنُّ مجموعة من العوائق الذاتية تحول دون استئناف العمل البنائي والتجديدي فيها، ويمكن ترتيبها كما يلي:

أوّل هذه العوائق أنّ علومنا الإسلامية دلفت نحو قُطب التقليد، فحينَ مُورست على الإنسان المسلم مجموعة من الضغوط والتقليصات؛ سواء معنوية أو مادّية. وحين استُبدل واقع "قل يا ابن أخي ولا تحقر نفسك" (الذي كان يُمارس في الصدر الأوّل حين قال عمر بن الخطّاب هذه الجملة الرائعة لعبد الله بن عبّاس وكان فتى ساعتئذٍ)، بواقع صه! بدأنا نرى أنّ بعض العلماء شرعوا في تبوّؤ مقامات فيها الإطلاق والكليانية ودعوى امتلاك الحقائق... ممّا قلّص الهوامش النقدية، وضيّق مجالات الاجتهاد، وأدّى إلى ظهور عبارات من مثل قولهم: "ليس في الإمكان أبدع ممّا كان!" وظهور أنماطٍ من التبعية تحت دعوى القداسة في بعض الأحيان. إلى غير ذلك من الفهوم التي تجعل الإنسان ينسحب من ساحات الإبداع المباركة، نحو ساحات التقليد والانكماش الاستهلاكي لما يُعْرَض! فالإبداع وحرّية الفكر صنوان، والإبداع والكرامة صنوان.

في الصدر الأوّل كنّا نجد الإمام المعلّم يشجّع تلامذته على القول، وقد تقدّم مثال عمر بن الخطّاب. وينقل لنا التاريخ كذلك أنّ أبا حنيفة كان يُعجبهُ تعالي أصوات تلامذته محمّد بن الحسن الشيباني وأبـــي يوسف وزفر في التباحث معه، أو فيما بينهم، في بعض المسائل والقضايا، كما كان ذلك يعجب الإمام مالك والإمام الشافعي مع أصحابهما، وذلك لما كان ينتجه هذا التعاطي من مداولات وسؤالات وأخذ وردّ وثمار. حين استُبدل بهذا الواقع واقع آخر فيه الكليانية والإطلاقية، وعدم المشاركة مع الأستاذ في البحث عن المعلومة وصوغها، وتمّ الاقتصار على التلقّي غير التفاعلي... بدأت علومنا تدلف نحو التقليد والترداد.

وثاني هذه العوائق أنّ هذه العلوم قد انفصلت وانفكّت عن النصّ المؤَسِّس، أي الوحي ومعطياته، فالعلوم في فترة تأسيسها كانت عبارة عن حوار مع الكتاب والسنّة للاتّصال الوثيق والمبدئي معهما، وهذا الحوار كان يُمكّن من اكتشاف مجموعة من الآفاق، استنادًا إلى استثمار المعطيات، واستنادًا إلى المقاربة الآياتية للوحي وللكون، ممّا جعل هذا الحوار في الفترة الأولى يُولِّد مجموعة من المعارف المتعلّقة بالإنسان والعمران والطبيعة والكون المحيط. ولكن حين كَفَّ هذا الحوار بقيت العلوم الإسلامية منحسرة فيما أُنجز خلال الفترات الوضيئة الأولى، دون البناء على مكتسباتها، وقيام اللاحقين بما عليهم من الواجب إزاء هذا الوحي المبارك، وإزاء متطلّبات الواقع. وإنّه ليتعيّن على المسلمين اليوم استئناف الحوار لسدّ الثغرات المترتّبة عن هذا العطل المنهجي العميق.

وثالث هذه العوائق أنّ هذه العلوم قد توزّعتها نزاعاتٌ مذهبية في بعض الفترات، وهي نزاعات قد أدّت إلى سجالات لم تكن دائمًا إيجابية. فتحوّل النصّ المؤسِّس إلى حلبة لاقتناص الشواهد والمبرّرات السجالية والحجاجية التي يستقوي بها طرف على آخر، أو تعزّز بها أطروحة على أخرى ولو على حساب وحدة النصّ البنائية والسياقية، أو على حساب وظيفة العلم البيانية، الأمر الذي كان له أبلغ الأثر في توجيه حركة تدوين العلوم والتأريخ لها من جهة، وفي مناهج ومقرّرات التربية والتكوين التي تلقّتها أجيال متتالية في الأمّة من جهةٍ أخرى، ممّا أضعف فكر

الوحدة والتكامل على مستوى بنيات العلوم وعلى مستوى قضايا الأمّة الاجتماعية والسياسية والثقافية.

ورابع هذه العوائق أنّ هذه العلوم قد تسرّبت إليها خلال تاريخنا مناهج دخيلة كالمنطق الصوري الأرسطي – مثلاً – ممّا أدخل عليها إفسادًا جوهريًّا من الجانب المعرفي؛ لأنّ المقاربة الأرسطية تعتبر أنّ العقل هو المولِّد للمعرفة، في حين أنّ العلوم الإسلامية تأسّست انطلاقًا من النقلة الكبيرة التي في الوحي، والتي تَعرض العقل باعتباره مكتشِفًا لهذه المعرفة ومستنبطًا لها، وشتّان بين المقاربتين: مقاربة التوليد ومقاربة الاكتشاف والاستنباط!

وخامس العوائق أنّ هذه العلوم غدت في بعض مراحل تاريخها، علومًا يغلب عليها التجريد والصورية، ممّا جعلها تنأى كلّيًّا أو جزئيًّا عن هموم الواقع والإنسان ومشكلاتهما، وهي ما جُعِلت إلاّ لتيسير حياة الإنسان وإسعاده في معاشه ومعاده. فتاريخنا متّصل من حيث انطلاق هذه الدورة الحضارية الإسلامية بالرسول الأكرم ﷺ، وبصحبه المنتجبين الذين أسّسوا الأنموذج المعيار. ولا شكّ أنّ هذا العائق كان وراء كثيرٍ من الاختلال في جانب ارتباط العلوم الإسلامية ارتباطًا وظيفيًّا بواقع الإنسان فردًا واجتماعًا، وهو ارتباط يصعب تصوّره إذا لم يتمّ تجريدُ حالة السواء، وتجلية معالم الوحدة القياسية المعيار، ولم تتمّ «مَنهَجَة» كيفية التعاطي معهما والاستمداد منهما، بكلّ الواقعية وكلّ المرونة اللتين تجعلان هذا الارتباط يجري في إطار منهج قائم على خطوات ثلاث: الخطوة الأولى هي تَمثُّل الوحدة القياسية وحالة السواء بطريقة علمية بحيث تكون مبوّبةً ومفصلةً وممنهجة. والخطوة الثانية هي النظر إلى الواقع وتحليله، والوقوف على مقوّماته ومكوّناته وأدواره وسُلطه ومراكزه... وحين يعي الإنسان واقعه في استحضارٍ للوحدة القياسية ولحالة السواء، تكون الخطوة الثالثة خطوةً تلقائيةً وهي تجاوز الواقع في استلهامٍ لحالة السواء، مع استدامة الوعي بأنّ هذه الحالة أيضًا كانت محكومةً بواقعها وبسياقاتها في ما عدا الثوابت.

فإذا لم تُلحظ الفوارق وأريدَ استعمال القياس بشكل آليّ فإنّ ذلك سوف يؤدّي إلى الخطأ في التقدير. و«مفهوم الأسوة» قائم أساسًا على هذا الوعي، ولذلك فثمّة فرق بين التأسّي والاقتداء. فالقدوة في القرآن المجيد مرتبطة بالهدى

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ (سورة الأنعام، ٦: ٩١). أمّا بالنسبة للرسول الأكرم ﷺ فهو أُسوة؛ أي أنّك تعي واقعك وتتمثّل نموذجية المتأسَّى به في وعي بالفوارق. وهذا أمر محوري في هذا الباب.

حين ذهلنا عن هذه المنهجية في التعاطي مع تاريخنا، أصبحنا نجعل جميع فترات هذا التاريخ نموذجية تتركّب بعضها على بعض! وحين لم نُحكم الفصلَ بين الوحدة القياسية (حالة السواء) وبين سائر المراحل، ولم نجعل المراحل الأخرى كلّها خاضعةً لهذه الخطوات الثلاث التي أشرنا إليها، حدثت أزمة. وحين اعتقدنا لفترة أنّ المراد هو الاقتداء وليس التأسّي، حدثت أزمة؛ لأنّنا أردنا - في فترات معيّنة - إعادة إنتاج هذا الواقع بكلّ حيثيّاته. في حين أنّ هذا منالٌ يستحيل؛ لأنّ السياقات الكونية والمحلّية والنفسية والفكرية، والأفق المعرفي، كلّ ذلكم يتغيّر. فلا يُمكن أبدًا إعادة إنتاج هذا الواقع بحذافيره، ممّا أدّى إلى الذهول عنه وبالتالي إلى أضرب من الاختلال المضرّة بالنصّ وبالواقع معًا.

وبوعي ما سلف، يصبح لتاريخنا حضور استلهامي واعتباري هادٍ، بعيد كلّ البعد عن أيّ حضور تأزيمي.

وسادس هذه العوائق أنّ هناك إشكالاً نجده منسابًا في فصول تاريخنا العلمي والمعرفي كلّها، يتعلّق بقضيّة الثابت والمتحوّل، وبتحديد الطريقة والمنهجية التي بها نُمقدرُ (Le dosage) الثابت ونعرفه ونعرّف حدوده، حتّى لا نصادمه ولا نتجاوزه. ثمّ نعرف ونُمقدرُ المتحوِّل الذي سيكون موضوعًا للاجتهاد المستأنَف في كلّ عصر كما نصّ عليه العلماء. وحين لم نستثمر الجهد المطلوب واللازم في هذه القضيّة، وتركناها منتشرة في كتب النابغين من علماء الأمّة دون جمع، ولم تُتَلَقَّ الإشارات الكثيرة الموجودة في القرآن والسنّة إلى هذه القضيّة فبقيت غير بيّنة المعالم، حصلت مشاكل كثيرة. ونحن الآن مطالبون مرّة أخرى بفتح ملفّ الثابت والمتحوّل في مجال العلوم الإسلامية بما يلزم من مقدرة (Dosage) واتّزان وتشرّع، حتّى نستطيع تجاوز جانب من هذه الأزمات التي نعيشها اليوم.

وهنا وجب الانتباه إلى **العائق السابع**، والذي يفرض ذاته ويتمثّل في قضية البراديغمات؛ أي الأنساق والأطر المرجعية، والمركّبات المفاهيمية التي تقود عمليّتنا

التفكيرية والتحليلية، وتؤطّر أضرب النظر الذي نستعمله ونوظّفه. هذه البراديغمات أمرٌ لم يُعطَ حقّه، في أفق التحرير والتجريد للبراديغمات الكامنة وراء العلوم الإنسانية من جهة، حتّى نتعامل معها برشد وفاعلية واتّزان، ونجرّد من جهة ثانية البراديغمات الكامنة وراء علومنا ومعارفنا الإسلامية حتّى نتأكّد من قرآنيتها وسلامتها، حتّى لا تبقى علومنا خاضعة لبراديغمات غير سليمة نُضفي عليها سربال القداسة، ويكون لها من التأثير السلبي علينا وعلى تاريخنا ما يكون. ومن ذلك إدراك النواظم المنهجية الكلّية بين العلوم الإسلامية، التي توحّدها في أصل انبثاقها الأوّل، وتزيح عنها توهّم الاكتمال، والشرف، والأفضلية، والاستقرار، وتجسّر علاقتها التكاملية مع دوائر العلوم الأخرى في ضوء مقاصد وفلسفات العلوم، كما يُقِرّها القرآن المجيد في أبعادها الإنسانية والكونية التواصلية والتعارفية، من غير نزوع نحو هيمنة أو استبداد معيّن.

هذه العوائق المشار إليها آنفًا، حين استحكمت، صيّرت مناهج العلوم الإسلامية كما استقرّت بعدُ، في كثير من مناحيها وأبوابها، منسدّة دون الاجتهاد والإبداع، ممّا يستدعي مراجعات في ضوء الوعي بهذه العوائق، بغرض تخليص علومنا من آثارها السلبية، وإزاحة الشوائب العالقة بها، وجعلها قادرة وحاضرة في موكب التدافع الكوني الراهن، تسهم فيه ولو بمقدار، في ظلّ ظروف وتحوّلات قاهرة لا ترحم المتخلّف عنها.

رابعًا: مستويات التعامل المنهاجي مع العلوم الإسلامية

حين نتحدّث عن تجديد العلوم الإسلامية يجب استحضار مستويات علمية تعدّ بمثابة الرافعات المنهاجية للعملية التجديدية، وهي كالآتي:

المستوى الأوّل: القراءة

يُستَحضر بهذا الصدد قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (سورة العلق، ٩٦: ١-٥)، وهذه الآيات الكريمة تتضمّن الأمر بقراءتين:

القراءة الأولى هي قراءة في الخلق المنظور ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾، ولا شكّ أنّ هذه القراءة في الخلق لها أبجدها ولها آلياتها وخطواتها، كما لها مؤشّرات تقويمها. **والقراءة الثانية هي القراءة في الكتاب المسطور** ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾.

إنّ فعل القراءة أصبح ممكنًا في عالم الإنسان بسبب البنائية التي في كلٍّ من الخلق المنظور، والكتاب المسطور. ففي الجانب المنظور "الجانب الكوني"، نجد أنّ هذا الكون بناء عضوي ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ (سورة الذاريات، ٥١: ٤٧)، ﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا * رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا﴾ (سورة النازعات، ٧٩: ٢٧-٢٨).

وهذا البناء له مقصديَّة هي التسخير ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾ (سورة لقمان، ٣١: ٢٠)، وفي مواطن من كتاب الله يبرز أنّ وحي هذا الكون هو أن يتسخّر لك أيّها الإنسان - ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ (سورة فصّلت، ٤١: ١٢)، وقوله سبحانه: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا﴾ (سورة الزلزلة، ٩٩: ٤-٥) - وحيًا جديدًا، فحين يقول الإنسان: ما لها؟ ما لها لا تتسخّر؟ يكون الجواب: إنّ ذاك الوحي القديم الذي هو وحي بالتسخّر، قد نُسخ كما قال الإمام القرطبي في *الجامع*: "بوحي جديد هو وحي بعدم التسخّر؛ لأنّ زمن الحساب قد أزف"، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الأَرْضُ مُدَّتْ * وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ * وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾ (سورة الانشقاق، ٨٤: ٣-٥). فهذا الكون إذن مسخَّر، ويمكّن من هذا التسخير، كون الإنسان قادرًا على تفهّمه من خلال المقوِّمات التي زوَّده الله عزّ وجلّ بها، وفي مقدّمتها المواءمة ثمّ قدرة معرفة الأسماء.

أمّا في الجانب المسطور "الوحي"، فنجد أنّه هو أيضًا بناء؛ فالله سبحانه وتعالى يتحدّث عن القرآن المجيد فيقول: ﴿وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ (سورة الفرقان، ٢٥: ٣٢)؛ والشيء الرَّتل هو الحسن البناء والنَّضد. والقرآن المجيد من خلال هذا البناء كأنّه جملة واحدة كما نصّ عليه أبو بكر بن العربي - رحمه الله - حين قال: "ارتباط

آي القرآن بعضها ببعض حتّى يكون كالكلمة الواحدة، متّسقة المعاني، منتظمة المباني، علم عظيم لم يتعرّض له إلاّ عالم واحد... ثمّ فتح الله عزّ وجلّ لنا فيه، فلمّا لم نجد له حمَلَة، ورأينا الخلق بأوصافِ البطَلَة، ختمنا عليه، وجعلناه بيننا وبين الله، ورَدَدناه إليه". وللإمام الشاطبي كلام أيضًا بهذا المعنى - أي أنّ القرآن كالخبر الواحد وكالجملة الواحدة - وابن حزم الأندلسي له أيضًا في *الإحكام* كلام يفيد هذا المعنى، والبرهان البقاعي والبدر الزركشي وغير هؤلاء، كلّهم تكلّموا عن كون القرآن المجيد بناءً عضويًّا، وأنّه لا يفهم إلاّ بردّ بعضه على بعض.

وهذه البنائيّة هي التي مكّنت الإنسان من أن **يقوم بالقراءة من خلال تلقّي الكلمات**، وهذا أبرزَ تجلّيات المواءمة بينه وبين كتاب الختم، وقد ذمّ الله عزّ وجلّ الذين جعلوا القرآن عِضِين؛ أي الذين يفرّقونه ويعضونه، وذلك في قوله تعالى: ﴿كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ * الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ (سورة الحجر، ١٥: ٩٠-٩١).

وإذا كانت القراءة في الجانب الكوني تتمّ بالتفكّر ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ﴾ (آل عمران، ٣: ١٩١)، فإنّها في الجانب المسطور "الوحي" تتمّ بالتدبّر ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (سورة محمّد، ٤٧: ٢٤).

التسخير والتيسير ومفهوم القراءة في القرآن الكريم

من الأمور التي تتجلّى من خلالها جمالية التعبير القرآني، التقابل بين "سخّر ويسّر"؛ فهناك التيسير ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ﴾ في أربعة مواضع من سورة القمر، وفي سورة مريم ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ﴾ إلى غير ذلك من مواضع ورود التيسير في القرآن الكريم. وهناك التسخير الوارد في مثل قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾ (سورة الأعراف، ٧: ٥٤)، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾ (سورة النحل، ١٦: ١٢)، ﴿اللهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ﴾ (سورة الجاثية، ٤٥: ١٢)، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾ (سورة الجاثية، ٤٥: ١٣).

إنّ القراءة في الكون المسخَّر هي التي أعطتنا علوم التسخير، أي إنّ حوار الإنسان مع الكون، من خلال هذه المواءمة التي له معه من خلال إقدار الله إيّاه على الدخول إلى مساربه، وتفكيك مجملاته بهذا الحوار، هو الذي أثمر علوم التسخير التي تجعلنا قادرين على الحركة وعلى الفعل؛ إذ إنّ الكون هو مرجع الحركة ومرجع الفاعلية.

في الجانب الآخر، نجد أنّ القراءة في الكتاب الميسَّر هي التي أعطتنا علوم التيسير، فالحوار مع الوحي هو الذي مكّننا من القدرة على تبيّن الوجهة والقبلة المقصودة بالفعل والحركة، وحوار الإنسان المستدام مع الوحي من خلال بنائيته، ومن خلال المواءمة التي له معه، وكذا من خلال القدرة على التفهّم بسبب الكلمات التي أوتيها وتلقّاها عبر الرسل الكرام هو ما مكّن من تنمية علوم التيسير. قال عليّ بن أبـــي طالب: "ذلكم القرآن فاستنطقوه"، وفي رواية عن عبد الله بن مسعود: "ثوّروا القرآن"؛ أي حرِّكوه لكي يُخرج مكامنه.

فالقرآن المجيد في موازاة مع الكون - الذي هو مرجع للحركة والقدرة والفاعلية - يصبح مرجعًا للقيم، ومرجعًا للوجهة ولحضور القبلة التي سوف ترشّد هذه الحركة. وجليّ أنّ القدرة على الحركة بدون قيم وبدون وجهة وبدون قبلة، قد تجعل من هذه الحركة فاتكة بالإنسان وبالأرض - الكوكب الذي يعيش عليه الإنسان - وبمحيط الإنسان.

وهو ما حذّر منه القرآن الكريم في سورة الأعراف في سبع آيات مفصّلاتٍ فيها بيان، أنّ العلاقة الوطيدة بين القراءتين هي سبب الحياة والنماء، كما فيها أنّ الانفصال بينهما هو سبب الفساد والهلاك، قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ * إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ * ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا

وَخُفْيَةً إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ * وَلاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَةَ اللهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ * وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ * وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لاَ يَخْرُجُ إِلاَّ نَكِدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ﴾ (سورة الأعراف، ٧: ٥٢-٥٨).

إنّ العناية بإزاء القراءة في الكون مرجع الحركة والفعل، بالقراءة في الوحي لاستبانة القبلة، ولاستمداد الوجهة منه في محافظة دائمةٍ على الوصل، والجمع بين هاتين القراءتين هو ما يجعل الحركة والفاعلية راشدتين بانيتين ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (سورة البقرة، ٢: ٢٥٦).

المستوى الثاني: التلاوة من خلال التجسير بين الوحي والواقع

فسيّدنا رسول الله ﷺ قد تلا الآيات في سياقه الذي هو المدينة المنوّرة، ورسم المنهج الذي به تكون القراءة، وتكون التلاوة، في استحضار للتمايزات المكانية والزمانية والذهنية التي لها تأثيرٌ وجب أن يؤخذ بعين الاعتبار، وقد سجّل ﷺ حالة الحكمة؛ أي وضع الشيء في موضعه، في إبّانه بمقداره.

وهو ما يجلّيه قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ * فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (سورة التوبة، ٩: ١٢٩-١٣٠). وهو كذلك ما تؤكّده أيضًا الآية الكريمة ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (سورة آل عمران، ٣: ١٥٩).[1]

إنّ القراءة من حيث هي أداء لفظي للآيات والنصّ القرآني هي تطبيق لأصل المعنى اللغوي للتلاوة وهو الاتّباع والتتابع، ففي قراءة النصّ إتْباع الألفاظ بعضها

---

(١) إنّ عدم استبانة الوحدة القياسية أضحى يسبّب مشكلاً مزمنًا وخطرًا للعالمين، والذين طفقوا يبحثون عن الأبطال، ويتساءلون من هو البطل الذي يتبعونه. فتتعدّد الدروب، وإذا بالإنسان يصبح في أمر مريج، لا يعرف من يتّبع، وبمن يقتدي، ولا بمن يتأسّى!

ببعض، هذا في إطاره الشكلي، أمّا في السياق العملي فهي الاتّباع حقيقةً، وهو العمل بمقتضى النصّ ومعناه، وقد عبّر عن هذا المعنى بالخصوص "حقّ التلاوة"، ذلك أنّ نتيجة التلاوة الحقّ هي وصف الإيمان.

ونلحظ في معظم الآيات التي ورد فيها لفظ التلاوة، باشتقاقاته المختلفة، أنّ السياق يدلّ على احتمال المعنيَيْن وهما الأداء اللفظي وإتباعه بالعمل. وإذا أدركنا هذين البعدين للتلاوة، نستنتج أنّ وعي المعنى ركن هامّ من أركان التلاوة، هذا إذا قصرنا القراءة على الأداء اللفظي، أمّا إذا لاحظنا القراءة باعتبارها منهجًا، فإنّها تتضمّن الوعي بالمعنى، فتكون التلاوة مرحلة أعمق من القراءة إذ هي ترجمة للقراءة في السلوك والتطبيق.

وعليه، فلا ترادف بين القراءة والتلاوة، حيث إنّ الأمر عبارة عن ارتقاء في درجات التعامل مع النصّ، وفي معنى التتابع تأكيد لضرورة إدراك الروابط بين أجزاء النصّ واكتشاف المعنى، وبالتالي تحقيق معنى النصّ؛ فالتلاوة لا تكون إلاّ لنصّ، ومن ثمَّ ترجمة معناه باتّباعه.

إنّ في اختيار لفظ "التلاوة" للتعبير عن التعامل مع النصّ ملحظًا مهمًّا، وهو أنّ القرآن إنّما أنزل ليُتّبع، واتّباعه يقتضي قراءته قراءة منهجية تكتشف نظامه، بعد قراءة ألفاظه، ومن ثمَّ متابعة هذه القراءة وترجمته إلى سلوكٍ وتطبيقٍ للتلاوة.

المستوى الثالث: الترتيل

وهو المستوى الذي سمّاه الله عزّ وجلّ ترتيلاً، والترتيل هو النضد، وهو الصفّ، وهو التنسيق في المستويات كلّها. والفم الرتِل، هو الفم الذي قد انتضدت أسنانه (الجوهري، ١٩٨٧: ٤، ١٧٠٤؛ الفيروزآبادي، ١٩٩٦: ٣، ٣٥؛ ابن منظور، لا تاريخ: ١١، ٢٦٥؛ الزبيدي، ١٩٦٥: ١٤، ٢٦٢؛ الزمخشري، ١٩٩٨: ٢٢٠). والترتيل لا ينحصر فقط في المستوى الصوتي، بل ينتقل إلى المستوى المفاهيمي، وإلى المستوى المرجعي النسقي، ثمّ إلى المستوى التنزيلي، ثمّ إلى المستوى التقويمي، وهذه المستويات يُسلم بعضها إلى بعض، فإذا لم ترتّل صوتًا، لن تستبين ما هو الترتيل لفظًا، والترتيل لفظًا له مناهجه من دراسات مصطلحية

ومفاهيمية وغيرها، دراسةً للكلمة في بيئتها، وفي سياقها مع استحضار لضمائمها، ومشتقّاتها، علاوةً على التصنيف، وصولاً إلى التعريف، ليتمّ الوصول في النهاية إلى فهم للمصطلح المدروس، يكون أقرب إلى الصواب، وهذا روض أنف يحتاج إلى عناية.

المستوى الرابع: وهو المستوى النسقي (أو استكشاف الأطر المرجعية)

ويجدر التنبيه على أنّ هذا المستوى يُتوخّى به أمر في غاية الأهمّية،[1] وهو شأن قد انتبه إليه علاّمة باكستان فضل الرحمن - رحمه الله - حين تساءل قائلاً: لماذا لم نستطع في الفضاء الإسلامي أن ننتج وأن نبلور شيئًا اسمه الكسمولوجيا، أو الرؤية الكلّية، أو كما يقول الألمان "فيلتون شونغ"، أي التصوّر الكلّي، والرؤية الكلّية، التي قد يُطلِق عليها البعض "المنظومة الرؤيوية الفلسفية في الإسلام". ويقول: لا المتكلّمون، ولا الفلاسفة، ولا الفقهاء، ولا الأصوليون اهتمّوا بأن يقدّموا الرؤية الكلّية والتي لا شكّ تبقى فيها الفُرَج النسبية، والتي يمكن أن تُستكمل عبر الزمن، وهذا الأمر كان ينبغي أن يشغَل علماء العقيدة، وعلماء التصوّف... (مالك، ٢٠١٣). بحيث إنّ العقيدة لا ينبغي أن نقبل بحالٍ أن تكون شيئًا يُستظهر فقط، إذ إنّها تأطير للإنسان في هذه الحياة لكي يكسب في إيمانه خيرًا ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لاَ يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾ (سورة الأنعام، ٦: ١٥٨).

ولكي أكسب في إيماني خيرًا لا بدّ من الصُّوى،[2] ولا بدّ من المعالم التي أهتدي بها في هذه الحياة. وعلم العقيدة كان هو المحضن الطبيعي لهذه الرؤية الكلّية،

(١) ومن علمائنا الذين اشتغلوا بهذا الشأن نذكر: الإمام ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ) ولا سيّما في كتابه *الإحكام في أصول الأحكام*، والإمام برهان الدين البقاعي (ت ٨٨٥هـ)، وآخرين، ويبقى في مقدّمتهم بدون منازع الإمام أبو إسحاق الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) في عددٍ من كتبه لا سيّما *الموافقات*.

(٢) الصُّوى: والأصواء الأعلام المنصوبة المرتفعة في غلظ. وفي حديث أبي هريرة: إنّ للإسلام صوًى ومنارًا كمنار الطريق، ومنه قيل للقبور أصواء. قال أبو عمرو: الصوى أعلام من حجارة منصوبة في الفيافي والمفازة المجهولة يستدلّ بها على الطريق وعلى طرفيها (ابن منظور، لا تاريخ: ٨، ٣١٠).

والتصوّر الكلّي، فهي تنبئنا عمّن هو الإنسان في القرآن، وتجدر الإشارة إلى أنّ ثمّة أبحاثًا لعلمائنا في هذا الباب، كالذي دبّجه أبو الحسن الحرالي المراكشي (ت ٦٣٨هـ) في *مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل* وغيره، غير أنّ هذه الأبحاث لم تشكّل الكتلة الحرجة المتوخّاة.

أقول إنّ علم العقيدة كان ينبغي أن يكون هو المحضن الطبيعي للبحث في هذه الأطر المرجعية والأنساق القياسية التي حين تُستجمع بشأن المواضيع المختلفة (الإنسان، الحياة، المجتمع، الآخرة، الدنيا، المال، الفتنة، الهدى، الضلال، الجود، الأنساق المعرفية، التكتّلات البشرية، الحركية بين الأمم تداخلاً، تناقضًا، تنافرًا، تواؤمًا، تواشجًا دون ذلك، فوق ذلك) يمكن أن تشكّل المفردات التي حين تُؤثَّل، وحين تُجمع تُحرّر لنا طلائع هذه الرؤية الكلّية والشمولية، التي يحتاج إليها المسلمون اليوم؛ لأنّ الفاعلية الحضارية تنطلق من امتلاك رؤية ناظمة عن الوجود، وعن الحياة، والأحياء.

ولا يخفى أنّ الذين يمتلكون الفاعلية في دنيا الناس، إنّما يمتلكونها لاستبطانهم رؤية معيّنة، فمثلاً حين تنظر إلى الحضارة الغربية الراهنة، تجد أنّ عندها دافعية، وإن كانت دافعية نحو مآلات لا يمكن أن نطمئنّ إليها جميعها، ولكنّها دافعية على كلّ حال، وهي دافعية تأتي من كونهم قد استكملوا رؤية معيّنة، وتصوّرات كسمولوجية معيّنة، فنجد مثلاً باحثين من أمثال فيبر وديدرو وماركس ونيتشه – على التنافر الظاهر بين مجالات اهتمامهم – قد بحثوا كلٌّ بطريقته في هذه الجوانب التصوّرية. وقد أسهم تكاملُ هذه الأبحاث في بلورة ما يسمّى مركزية الإنسان، ومركزية الإنسان نسق قياسي، وإطار مرجعي يمكن أن يكون مدخلاً للتعامل مع علوم السياسة، فيصبح الإنسان لمركزيّته هو مدار العلوم السياسية، ومدار كلّ ما جاء بعد ذلك من حقوق الإنسان، ومن حرّيات، وغير ذلك ممّا له اليوم أبلغ التأثير في عالمنا.

وإن رجعنا بهذه الرؤية – أي مركزية الإنسان – إلى القرآن المجيد، سوف نجد بينها وبين الرؤية التي فيه تفاوتات. وهذه التفاوتات وجب أن يتمّ النظر إليها، ليتمّ إفادة كلٍّ ممّا عند الآخر.

المستوى الخامس: المستوى التنزيلي

وهو المستوى الذي استرعى اهتمام مجموعة من العلماء وخاصّة العاملين منهم المكابدين، ففصّلوا في كيفيات التنزيل، وفرّعوا القول في شروطه ومناطاته – تخريجًا وتحقيقًا وتنقيحًا – ومقاصده ومآلاته...

وتجدر الإشارة إلى أنّ ثمّة مجموعة من التطبيقات جرت في منطقتنا بهذا الصدد، والتي يغلب على الظنّ أنّ الدافع فيها كان الإخلاص، ولكنّه إخلاص لم يقترن به الصواب، وكان الإحسان مفارقًا له في جلّ الأحيان، ولله درّ الفضيل بن عياض (ت ١٨٧هـ) حين قال في حقّ قول الله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ (سورة الملك، ٦٧: ٢)، قال: "أحسنُ العمل: أخلصه وأصوبه" (الأصبهاني، ١٩٩٦: ٨، ٩٥).

فمن الضروريّ أن يُبحث في المستوى التنزيلي – بإزاء الإخلاص – عن الصواب، وهذا أيضًا يفتح المجال أمام دراسات مستأنفة، البشرية اليوم في أشدّ الحاجة إليها، حتّى يكون التنزيل تنزيلاً بحكمة. ولا بدّ للوصول إليها من الاستعانة بجملة من العلوم والمعارف التي يصبح لها من هذا المنطلق موقعٌ وظيفي.

فعلم مقاصد الشريعة مثلاً، يمكن أن يقرب من التنزيل الأوفق، على وجه الحكمة، لمقتضيات التلاوة التي قد انتقلت من اللفظ إلى المعاني، إلى الأنساق القياسية والأطر المرجعية، ثمّ أفضت إلى التنزيل.

وعلم أصول الفقه يصبح له محلٌّ أيضًا، فيُبحث فيه عن الحلول للمشاكل التي تراكمت بسبب طول الركود والخمول، إلى غير ذلك من العلوم التي إذا تمّ التعامل معها بهذه المنهجية المعرفية لدراسة القرآن المجيد، سوف نجد أنّها كلّها أجزاء من صورة معرفية جميلة موحّدة يمكن – إن شاء الله – أن تعطينا الدافعية المطلوبة لكي نكون أمّة لها حضور.

نخلص من هذا كلّه إلى أنّ العلم بطبيعة القرآن المجيد ووظيفته يفضي إلى العلم بمستويات التعامل مع هذا الوحي الخاتم، مستويات القراءة، ومستويات التلاوة، ومستويات الترتيل، فالتنزيل الذي لا بدّ أن يتلوه تقويم. وهي مستويات يفضي

بعضها إلى بعض في تكاملية فذّة، تنبثق من التعامل مع القرآن الكريم بمنهج مستمدّ من داخله، يراعي طبيعته وخصائصه.

خامسًا: العلوم الإسلامية: بعض أهمّ الإشكالات وآفاق التجديد

كان مدار العلوم الإسلامية - كما سبقت الإشارة - منذ مبتداها على النصّ المؤسِّس نشأة وتداولاً، حيث كانت في منطلقها متمثّلة له علمًا وعملاً، ممّا جعلها تنفتح على الكون وعلومه وعلى الإنسان ومعارفه. ورغم ما هي عليه اليوم، فإنّها تبقى قادرة على إلهام المفكّرين وإعطائهم مجموعة من الآليات في غاية الفاعلية لتيمّم شطر قِبلات أهدى سبيلاً. ولا شكّ أنّ من آكد شروط ذلك الوعي بالسياق الذي تتمّ فيه الحركة بهذه العلوم، حيث تَحْتَوِشُ الإنسان إفرادًا واجتماعًا، جملة من العناصر الذاتية والموضوعية التي يتشكّل منها سياقه الذي يحيا ويعيش فيه، والتعاطي مع الإنسان في ذهول عن عناصر سياقه لا يمكن أن يكون مُستجمِعًا بحال لعناصر الفاعلية.

فإذا أخذنا التعاطي على مستوى الخطاب مثالاً على ذلك، فإنّ عدم استحضار عناصر السياق النفسانية يصيب هذا الخطاب بالنقص ويُعدمه القدرة على إصابة المحازّ، وتطبيق المفاصل، ووضع الهناء في مواطن النقب، لأنّ اعتبار السياق النفسي للإنسان المخاطَب هو الذي يحدّد كيفية صياغة الخطاب لكي يكون موائمًا للمخاطَب مُتفهَّمًا من لدنه، ومُحدِثًا للتفاعل المؤدّي إلى التبنّي المطلوب. وعدم اعتبار السياق العقلي للمخاطَب يؤدّي إلى تفاوت عن مستوى المخاطَب إمّا إفراطًا أو تفريطًا. وعدم اعتبار السياق الاجتماعي بمختلف أبعاده يجعل هذا الخطاب غير معانق لانتظارات المخاطَب، وآلامه وآماله، ويمكن قولُ قريبٍ من ذلكم عن آثار عدم إدراك السياقات الاقتصادية، والسياسية، والمحلّية، والكونية على هذا الخطاب.

وهناك مجموعة من المؤشّرات التي تكشف اهتمام المسلمين بالسياق، أهمّها العمل على استجلاء كيفية تنزيل النبي ﷺ لنصوص الوحي على الناس بالمدينة المنوّرة، وقراءة ابن عبّاس "ابن عمّ رسول الله" للسياق النفسي للسائل حينما سأله:

هل للقاتل من توبة؟ فسدّ الباب أمامه عندما قرأ في ملامحه أنّه عازم على القتل ويريد الرخصة، وفتح الباب لمن رأى أنّه قتل فعلاً ويريد التوبة.

ولا يخفى أنّ الاهتمام بالسياق لدى علماء المسلمين حظي بأهمّية كبرى، فالإمام مالك أنتج "سدّ الذرائع" و"فتح الذرائع" وأكّد على مراعاة المآلات ضمن الوعي بالسياق، واستحضار "فقه الأولويات"، و"الموازنة بين المصالح والمفاسد"، في الفهم والتنزيل، كما أنّ الشافعي غيّر مذهبه كلّيًّا من الناحية التطبيقية بين العراق ومصر، وإن حافظ عليه على مستوى التصوّر والتنظير.

ولقد أبدع علماء المسلمين في توظيف الآليات الاستنطاقية لفهم السياق الداخلي (النصّ القرآني المؤسّس والسنّة الموضّحة له)، والسياق الخارجي (واقع الناس ومحاورة الكون بآليات علمية ومنهجية). وقد نصّوا عدّة مفاتيح وآليات لفهم السياق من أجل تفادي الوقوع في الاضطراب و"الالتياث"،[1] ومنها:

- الوعي بالسياق النفسي للمخاطب: حيث يُلقى الخطاب موائمًا لنفسية المخاطب (تجربة ابن عبّاس مع من يريد معرفة توبة القاتل)، وهذا الوعي يبقى ضروريًّا خاصّة لمعرفة احتياجات الطفولة وتنوّع البنيات الأسرية والعلاقات والمعارف، التي تحكم بنية كلّ مجتمع.
- الوعي بالسياق العقلاني والمعرفي: وذلك باستحضار القدرة الإدراكية للمخاطب حتّى لا يحصل "الاستيحاش".
- الوعي بالسياق المادّي الاجتماعي: وذلك بمعرفة العلاقات بين أفراد المجتمع، فعين المجتمع ليست مثل عين الفرد، كما أنّ الهموم والآمال تبقى متفاوتة بين المخاطبين. وممّا يسهم في ذلك ضرورة الوعي بكيفية غرس النبي ﷺ للوحي في نفوس الناس، ممّا يساعد على تنزيله في واقعنا بمقدار يراعي السياق، إذ هناك مستويان في فهم السياق:
    - معرفة السياق الذي أعمل فيه النبي ﷺ النصوص.
    - معرفة السياق الذاتي النفسي والاجتماعي وآليات المقاربة.

(١) استعرتُ اللفظ من عنوان كتاب *غياث الأمم في التياث الظلم* لإمام الحرمين الجويني رحمة الله عليه (ت ٤٧٨هـ).

والذي يستطيع أن يحاور القرآن المجيد في موضوع مخصوص، لا بدّ أن تكون تضاريس عقله قد نحتت، ونقشت، لتكون قادرة على إجراء الحوار في ذلك الموضوع، فمثلاً لا يمكن أن نتصوّر أنّ الذي سوف يستخرج بعض معالم المنهج التربوي في القرآن المجيد سوف يكون من خارج علماء التربية؛ لأنّه لن يلتقط الإشارات التربوية العميقة والدقيقة الموجودة في القرآن المجيد، إلاّ من قد نقشت تضاريس عقله بحسب مقتضيات هذا الفنّ، وأصبحت عنده ردود الأفعال التي تجعله ينتبه إلى هذه الإشارات الموجودة بخصوص التربية في القرآن المجيد.

> "ما سمّاه الله سبحانه في كتابه: فقهًا، وحكمة، وعلمًا، وضياء، ونورًا، وهداية، ورشدًا، فقد أصبح بين الخلق مطويًّا، وصار نسيًا منسيًّا... ولمّا كان هذا ثلمًا في الدين مُلِمًّا، وخطبًا مدلهمًّا، رأيت الاشتغال بتحرير هذا الكتاب مهمًّا: إحياءً لعلوم الدين، وكشفًا عن مناهج الأئمّة المتقدّمين، وإيضاحًا لمباهي العلوم النافعة عند النبيئين والسلف الصالحين" (الغزالي، لا تاريخ: ٨، ١).

ثمانية قرون ونيّف مرّت على هذا الكلام المبارك للإمام الغزالي – رحمه الله – (ت ٥٠٥هــ)، وقد قيل هذا الكلام نفسه، وأثيرت معانيه بصيغ متقاربة، قبل صاحب *الإحياء* وبعده في اندراج تامّ ضمن قوله ﷺ: "يبعث الله لهذه الأمّة على رأس كلّ مائة سنة من يجدّد لها أمر دينها" (*سنن أبـــي داوود*: حديث رقم ٤٢٩١).

وهو كلام يمكن رصده في اللحظات التاريخية التي يكون فيها انفصال بين علوم الدين والنصّ المؤسّس كتابًا وسنّة من جهة، وبينها وبين المجتمع من جهة ثانية، وهو ما عبّر عنه ابن القيّم – رحمه الله – (ت ٧٥١هــ) في *مدارج السالكين* حين قال:

> "سبحان الله! ماذا حرم المعرضون عن نصوص الوحي، واقتباس العلم من مشكاته من كنوز الذخائر؟! وماذا فاتهم من حياة القلوب واستنارة البصائر؟ قنعوا بأقوال استنبطتها معاول الآراء فكرًا، وتقطّعوا أمرهم بينهم لأجلها زُبرًا... درست معالم القرآن في قلوبهم فليسوا يعرفونها، ودثرت معاهده عندهم، فليسوا يعمرونها، ووقعت ألويته وأعلامه من أيديهم، فليسوا يرفعونها. وأَفَلَت كواكبه النيّرة من آفاق نفوسهم، فلذلك لا

يحبّونها، وكُسفت شمسه عند اجتماع ظُلم آرائهم وعُقدها فليسوا يبصرونها. خلعوا نصوص الوحي عن سلطان الحقيقة، وعزلوها عن ولاية اليقين، وشنّوا عليها غارات التأويلات الباطلة، فلا يزال يخرج عليها من جيوشهم كمين بعد كمين..." (ابن القيم الجوزيّة، ٢٠٠٣: ٥، ١).

وهو المعنى نفسه الذي نلمسه عند الإمام الشاطبي - رحمه الله - (ت ٧٩٠هـ) في موافقاته حين يقول:

"فإنّي شرعت في تأليف هذه المعاني، عازمًا على تأسيس تلك المباني، فإنّها الأصول المعتبرة عند العلماء، والقواعد المبني عليها عند القدماء... ليكون لك أيها الخِلّ الصفي، والصديق الوفي، هذا الكتاب عونًا لك في سلوك الطريق، وشارحًا لمعاني الوفاق والتوفيق، وليكون عمدتك في كلّ تحقُّق وتحقيق، ومرجعَك في جميع ما يعنّ لك من تصوّر وتصديق؛ إذ قد صار علمًا من جملة العلوم، ورسمًا كسائر الرسوم، وموردًا لاختلاف العقول وتعارض الفهوم. لا جرم أنّه قرَّب عليك المسير، وأعلمك كيف ترقى في علوم الشريعة وإلى أين تسير، ووقف بك من الطريق السابلة على الظهر، وخطب لك عرائس الحكمة ووهب لك المهر" (الشاطبي، ١٩٩١: ١، ٢٤-٢٥).

لكنّ علاّمة المغرب الإمام الشاطبي - رحمه الله - يستحضر كون دعوته التجديدية قد تكون مثار انتقاد وتشكيك، فيستبق بهدوء، وتمكّن وإيجابية ونسبية، وتواضع الاعتراضات ويدحضها بجملة من التحريرات والتقريرات القبلية، بما يشبه المواكبة النفسية لخائض هذه اللجّة، والتحصين بالحجّة، من الشبهات مخمدًا منها الضجّة، وما أجمل تواضعه ونسبيته واحترازه - رحمه الله - حين يقول:

"فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغرّ الظانَّ أنّه شيء ما سُمع بمثله، ولا أُلِّف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله، أو شُكِّل بشكله، وحسبك من شرّ سماعه، ومن كلّ بدعٍ في الشريعة ابتداعه، فلا تلتفت إلى الأشكال دون اختبار، ولا ترم بمظنّه الفائدة على غير اعتبار،

فإنّه بحمد الله أمرٌ قرّرته الآيات والأخبار، وشدّ معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشدّ أركانه أنظار النظّار، وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار، ووجب قبول ما حواه، والاعتبار بصحّة ما أبداه من الإقرار، حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزلل، ويطرق صحّة أفكارهم من العلل، فالسعيد من عدّت سقطاته، والعالم من قلّت غلطاته. وعند ذلك فحقّ على الناظر والمتأمّل، إذا وجد فيه نقصًا أن يُكمّل، وليحسن الظنّ بمن حالف الليالي والأيّام، واستبدل التعب بالراحة والسهر بالمنام، حتّى أهدى إليه نتيجة عمره، ووهب له يتيمة دهره، فقد ألقى إليه مقاليد ما لديه، وطوّقه طوق الأمانة التي في يديه، وخرج عن عهدة البيان فيما وجب عليه، وإنّما الأعمال بالنيات، وإنّما لكلّ امرئ ما نوى..." (الشاطبـــي، ١٩٩١: ١، ٢٥-٢٦).

ونجد عن التفطّن نفسه تعبيرات مباشرة في كتابات بعض روّاد العلماء المعاصرين. فهذا علاّل الفاسي - رحمه الله - (ت ١٩٧٦م/١٣٩٥هـــ)، يقول في النقد الذاتي:

"ولقد كان الإسلام رسالة تستمدّ قوّتها من الوحي، وتستجيب في مطامحها لحاجة الفكر والروح، استجابتها لحاجة الجسم الإنساني في حدود الفطرة التي فطر عليها الإنسان، وإذا كان الوحي خاصًّا بصاحب الرسالة الأوّل؛ (أي من حيث الإيحاء وتقلّبه)، فإنّ مهمّة المواصلة لتحقيق الغاية التي بعث بها، وهي هداية الخلق إلى طريق السعادة في الدارين، لم تنته، ولن تنتهي أبدًا، بل أصبحت ملقاةً على عاتق من يشعرون بالمسؤولية، وينشدون الحرّية من ذوي المعرفة والفكر من المسلمين، وأصبح تجديدها وتغيير أساليبها منوطين بكلّ رجال الإصلاح الذين يجب أن لا يخلو منهم جيل كي يصلحوا التحريف، ويحقّوا الحق، ويزيلوا الزيغ، حتّى يعود الفكر الإسلامي غضًّا طريًّا كما كان، وهل أدلّ على هذا من الحديث الشريف الذي يقول: 'إنّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كلّ مائة سنة من يجدّد لها أمر دينها'. وإذا كان هذا

الحديث خرج مخرج الوعد الإلهي، فإنّ له من سنن الدين وطبيعته ما يهيّئ المسلمين لتحقيقه... على أنّ الذي يهمّنا هو ما يشتمل عليه هذا الحديث من روح صريحة وضمنية تؤذن بأنّ الأمّة الإسلامية تخضع للتطوّر كغيرها من الأمم الأخرى، وتنذر بأنّه لا تمرّ مائة عام إلاّ وتكون في حاجة لبعث جديد ويقظة ثانية" (الفاسي، ١٩٥٢: ١٢٦-١٢٧).

بيد أنّ بحّاثة باكستان فضل الرحمن - رحمه الله - (ت ١٩٨٨م/١٤٠٩هـ) - وهو يربط بمنهجية عالية الدقّة أزمةَ علوم الدين بالانفصال عن النصّ المؤسّس - يضيف عاملين آخرين هما: عدم تجريد الرؤية الكلّية الناظمة الكامنة في الوحي ليُستهدى بهديها في سائر أعمال العلماء الاستنباطية، واختراق الفكر الهلينيستي للعلوم الإسلامية، وفي ذلك يقول:

"إنّ النقص وعدم الدقّة في مناهج وأدوات العلوم الإسلامية يرجع أساسًا إلى غياب منهجية مناسبة لفهم القرآن نفسه، وقد بات ظاهرًا وبيّنًا وجود فشل في مجال استبانة معالم الرؤية الكلّية الناظمة والتوحيدية الكامنة في القرآن، فشلٌ عزّزه الإصرار على التركيز على المقاربة التجزيئية الذرّية لمفردات القرآن الكريم وآياته، بمنهج 'التعضية'؛ أي أخذًا من قوله تعالى: ﴿جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ (سورة الحجر، ١٥: ٩١). وقد كانت نتائج هذه المقاربة الذرّية للقرآن المجيد، أنّ الأحكام كانت في بعض الأحيان تؤخذ من آيات ليست أحكامية من حيث قصدها. وفي غياب تجريد هذه الرؤية الكلّية، كانت الضريبة في مجال التشريع هي اختراق المناهج الدخيلة لسدّ الفراغ الذي تركه غيابها، ممّا كانت له آثار مدمّرة في بعض الأحيان" (مالك، ٢٠١٣: ٢-٣).

قبل الإمام الغزالي - رحمه الله - إذن، وبعده، كابد علماء كثر مسألة تجديد العلوم الإسلامية، فالإمام أبو حنيفة (ت ١٥٠هـ)، والإمام مالك (ت ١٧٩هـ)، والإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، وكذا الإمام أحمد (ت ٢٤١هـ) واجهوا مشكلة المنهج في مجال التعامل مع النصّ والاستنباط منه. ولفيف المحدثين اجتهدوا في مضامير الرواية والدراية، ونخل الدخيل من الأصيل

حتّى صفّوا ووفّوا، رحمهم الله، وجزاهم عن الإسلام والمسلمين خيرًا. والإمام الأشعري (ت ٣٢٤هـ) رام جمع مقالات الإسلاميين ورصدها وتحليلها وتأصيلها، كما حاول بناء إجماع إسلامي في مجال الاعتقاد، وبعده وارثه أبو بكر الباقلاني – رحمه الله – (ت ٤٠٣هـ). والإمام الجويني (ت ٤٧٨هـ) اشتغل بالتجديد في قضايا الإمامة والمجتمع والحكامة العملية في مجال التعامل مع النصوص الشرعية، والارتقاء بالعلوم الإسلامية إلى الوظيفية، والفقيه ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) اجتهد في تبيان ما بين الحكمة والشريعة من اتّصال، وتجاوز الثنائيات المستحكمة في علوم الدين وعقول المشتغلين بها، بين العقل والنقل، والإرادة والأسباب، كما تطلّع إلى معالجة الفقه الخلافي والارتقاء به من ربقة النزاع والتأزيم إلى آفاق الإيجابية والثراء، كما رأينا جهود مدرسة آل تيمية وآل المقدسي في كثير من القضايا المنهجية، وفي محاولة العودة إلى الأصول ومنهج الصدر الأوّل، مع تميّز ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨هـ) باجتهادات متعدّدة ونوعية في الفقه وأصوله، والتفسير، والمنطق، والسياسة الشرعية وغيرها.

كما أنّ عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٣هـ) قاد حركة رائدة في مجال التأسيس للعلوم الاجتماعية، وإعادة تشكيل النسق الثقافي الإسلامي في أفق إخراج عمران إسلامي قادر على استئناف نبضه وعطائه الحضاريَّيْن، دون نسيان ذكر رموز آخرين، من أمثال ابن حزم، والباجي، وابن عقيل، وملا صدرا، وشاه ولي الله الدهلوي، والنائيني، والشوكاني، والوزير الصنعاني، والآلوسي، والطباطبائي، وزروق، والأفغاني، وعبد الرحمن الكواكبـي، والسنوسي، والمهدي، وابن باديس، ومحمّد إقبال، وبديع الزمان سعيد النورسي، والمودودي، وأبو الحسن الندوي، ومالك بن نبـي، وإسماعيل راجي الفاروقي، ولويز لمياء الفاروقي، ومنى أبو الفضل، وطه جابر العلواني، ورضوان السيّد، وغيرهم بفضل الله كثير ممّن انتقلوا إلى رحمة الله، أو ممّن لا يزالون أحياء بين ظهرانينا ولهم كسبهم البارز في هذه الحلبات المباركة.

الخاتمة

ولئن كان ثمّة من خلاصة يمكن أن ينفصل بها المرء من مثل هذا التشخيص الجزئي لواقع مناهج البحث في العلوم الإسلامية، وآفاق تجديدها، فهي أنّ التجديد ليكون ذا فاعلية ونفعٍ اليوم، فلا بدّ له من جملة شروط:

١. **الاستيعابية**: ونقصد بها الاستيعابية في مجال تمثّل العلوم موضوع التجديد، من حيث المعرفة بها نشأة، ومضمونًا، ومباحث، وسيرورة، ومقاصد، وثمرات ومشاكل. وبدون هذه الاستيعابية، يعسُر تصوُّر تجديد مثمر...

٢. **التساؤلية**: وهو شرط يُسلِمُ إليه سابقه، إذ لا يمكن دون استيعابية أن يُفضى إلى مرحلة التساؤلية الفاحصة داخل هذه العلوم، والمؤدّية إلى الوقوف على مدى انبنائها على النصّ المؤسّس وانطلاقها منه وكذا الوقوف على مدى وظيفيتها، وواقعيتها، وعلى أنجع مناهج التقويم وأساليبه والتجديد فيها.

٣. **المعرفية**: ونقصد بها الغوص في بُنى هذه العلوم وأنساقها ومناهجها للتأكّد من اندراجها في النسق المعرفي الذي جاء به الوحي.

٤. **الوظيفية**: بحيث يتمّ الحرص على التأكّد من مدى خدمة العلوم الإسلامية للإنسان فردًا واجتماعًا، وإعانته على تحصيل السعادتين في انضباط لضوابط التيسير ونزع الإصر والأغلال، وإحلال الطيّبات، وتحريم الخبائث التي بيّنها الوحي الخاتم (النصّ المؤسِّس).

٥. **الجماعية**: ونقصد بها وجوب ارتكاز التجديد في مجال العلوم اليوم على العمل العلمي البحثي التجديدي الجماعي التكاملي وذلك لِتَفَرُّع الإشكالات ومجالات الإصلاح داخل هذه العلوم والمعارف، وهو شرط لن يكون تنزيله الاجتهادي ناجعًا، إلاّ إذا توافرت الشروط الأربعة السالفة، مع إضافة أربعة شروط ضرورية أخرى، وهي:

٦. **الانغمارية**: ونقصد بها الانغمار الواعي والذكي في هموم الإنسان ومشاكله محليًّا وكونيًّا لمعرفتها أوّلاً، ثمّ الاجتهاد ثانيًا لإيجاد حلول

وظيفية وعملية لها، انطلاقًا من النسقينِ المعرفي والقيمي الإسلاميَّيْن، ممّا سوف يعطي للأداء الجماعي روحه ومقاصده ونفعيته.

٧. **الاستشرافية:** بحيث لا يتمّ الاشتغال بالمهمّ وتأخير الأهمّ، وبالمفضول وإهمال الأفضل، كلّ ذلك في تحديد دقيق للأولويات وهندسة لها.

٨. **الحكامة والتدبير الجيّدان** على المستويات الأكاديمي، والبشري، واللوجيستيكي، والزمني... ممّا قد يجرّ إهماله إلى اضطراب في إنجاز شرط الجماعية. ولا شكّ أنّ من مقتضيات ذلك الشرط الأخير، والذي هو:

٩. **التكوين الأساس والمستمرّ:** بحيث يتمّ بناء مناهج تكوين المكوِّنين والمكوَّنين في ضوء الوعي بكلّ ما سلف، ليتمّ بعد ذلك، وتأسيسًا عليه، تنسيق جهود فرق البحث المنتقاة فكريًّا ونفسيًّا ووجدانيًّا واستراتيجيًّا ومواكبتها بالتكوين المستمرّ حتّى يكون الأداء بحول الله مثمرًا.

إنّ التجديد في علومنا الإسلامية كان وكما رأينا، دومًا حاضرًا وبطريقة عضوية عبر مسار أمّتنا، تطلّبًا واجتهادًا، كما أنّ هذا التجديد لا شكّ أمرٌ مصيريٌّ لها وجوديًّا فيما يستقبل من تاريخها.

المصادر والمراجع

المصادر (مرتّبة حسب تواريخ وفيات أصحابها)

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حمّاد (ت ٣٩٣هـ/١٠٠٣م). *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*؛ تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار. الطبعة الرابعة. بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (ت ٤٣٠هـ/١٠٣٨م). *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. القاهرة؛ بيروت، مطبعة السعادة؛ دار الفكر، ١٩٩٦م.

الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد (ت ٥٠٥هـ/١١١١م). *إحياء علوم الدين*. بيروت، دار المعرفة، لا تاريخ.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ/١١٤٣م). *أساس البلاغة*؛ تحقيق محمّد باسل. الطبعة الأولى. بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.

ابن منظور، محمّد بن مكرم (ت ٧١١هـ/١٣١١م). *لسان العرب*. بيروت، دار صادر، لا تاريخ.

ابن قيّم الجوزية، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ/١٣٥٠م). *مدارج السالكين*؛ تحقيق محمّد المعتصم بالله البغدادي. الطبعة السابعة. بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٣م.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ/١٣٨٨م). *الموافقات في أصول الشريعة*؛ شرح وتعليق الشيخ عبد الله دراز. الطبعة الأولى. بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

الفيروز آبادي، محمّد بن يعقوب (ت ٨١١هـ/١٤٠٧م). *بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز*؛ تحقيق محمّد علي النجار وعبد العليم الطحاوي. الطبعة الثالثة. القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٩٦م.

المرتضى الزبيدي، محمّد بن محمّد (ت ١٢٠٥هـ/١٧٩٠م). *تاج العروس من جواهر القاموس*. الكويت، وزارة الإرشاد والأنباء الكويتية، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م.

المراجع

الفاسي، علاّل. *النقد الذاتي*. بيروت؛ القاهرة؛ بغداد، دار الكشّاف، ١٩٥٢م.

مالك، فضل الرحمن. *الإسلام والحداثة*. بيروت، الشبكة العربية للأبحاث، ٢٠١٣م.

الفصل الثالث

مُجدّدو التفسير وإشكالية المعاصرة

أحميدة النيفر

المقدّمة

في مطلع كتابه *الإسلام وضرورة التحديث*، يؤكّد فضل الرحمن (١٩١٩–١٩٨٨) أنّه تبيّن له وهو يبني دراسته عن التغيّر الاجتماعي وعلاقته بالنزعة العقليّة الإسلامية أنّ الأمر موصول "بأسلوب تفسير القرآن" وأنّ تعثّرات الحاضر وعدم نجاعة الأدوات الفكرية المعتمَدة إنّما يرجع إلى "الافتقار إلى المنهج الصالح لفهم القرآن نفسه" (مالك، ١٩٩٣).

تستدعي هذه الملاحظة المنهجية الوقوف عند إعاقة من الإعاقات الكبرى التي تحتاج إلى دراسة ضمن مشغل الدراسات الإسلامية وإعادة بنائها. ذلك أنّ جانبًا من هذه الدراسات يضع الباحث في علم تفسير القرآن الكريم في مواجهة تراث تفسيري مثير لجملة من التساؤلات المختلفة والمتداخلة، بعضها معرفي وبعضها منهجي وبعضها موصول بمسألة الإيمان.

لكنّ السؤال الإشكالي الذي يتميّز بطرحه المفسّر الحديث مقارنةً بما كان يطرحه غيره من قبل في الموضوع نفسه هو: كيف العمل في هذا الإرث الكبير الذي لم يعد يتّفق مع المنظومة الفكرية والاجتماعية التي تصوغ واقعه الذي يتحرّك فيه؟

أوّلاً: في تجاوز إعادة إنتاج أنساق التراث

أوّل حدٍّ يمكن أن نضبط به ما يميّز المفسّر المجدّد هو هذا الإدراك الموضوعي للفجوة الكبرى بين ما تمّ إنجازه من مدوّنة تفسيرية وبين القيم والمفاهيم والروابط

التي أصبحت تصوغ واقعه وتحكم العالم من حوله، فلا يُعتَبر المفسّر مجدِّدًا ما لم ينطلق من هذه المفارقة ليؤسّس لها ضمن النسق الذي يحتكم إليه باعتبار أنّ كلّ عمل تفسيري لا بدّ أن يرتكز على نظام فكري ومنظومة ثقافية.

تقتضي صفة التجديد، إذن، عندما تُسنَد إلى المفسّر تبيان طبيعة تشخيصه للاختلاف بين المدوّنة التفسيرية الموروثة والحاجيات الجديدة التي يطرحها الفكر والواقع. لذلك لا يُعَدّ مجدِّدًا من شخّص إشكالية المفسّر الرئيسة خارج الموروث التفسيري وخارج البناء الفكري الذي قام عليه ذلك الموروث. هذا ما يسمح لنا أن نعتبر أيّ ضرب من التفاسير التي تصدر اليوم تراثيًّا إن هو لم يزد في اهتمامه عن إعادة صياغة التفاسير القديمة بلغة مستساغة، أو عن الاعتناء بترجيح بعض أقوال المفسّرين القدامى في مسائل لغوية وعقدية وتشريعية حتّى وإن كان في ذلك مستفيدًا من بعض الكشوفات العلمية أو التاريخية الجديدة.

في هذه الحالات، يظلّ المفسّر مقتصرًا جوهريًّا في تفكيره وفي النسق الذي يعتمده على الجانب الموروث، فهو لن يزيد عن كونه يتيح لتلك الأنساق الفكرية والبنى الثقافية إعادة إنتاج نفسها مع بعض التعديلات الشكليّة التي تستعير من بعض المعارف الحديثة ما تحسّن به مظهرها. من ثَمّ فإنّ هذه الاستعارات لا تشفع للمفسّر الذي يظنّ أنّه بصدد عمل تجديدي.

إنّه يبقى مفسّرًا تراثيًّا لأنّه أوّلاً لم يطرح تراثه التفسيري على محكّ النقد وإعادة القراءة بناءً على أنّ تشخيصه لطبيعة هذا العلم يظلّ منصبًّا على عناصر "خارجية" بالأساس.

ثانيًا يبقى هذا المفسّر تراثيًّا لأنّه لم يفكّر هو من خلال تراثه، بل يكون قد مكّن ذلك التراث من أن يتواصل عبر عملية استنساخ ثقافي تؤكّد عدم الحاجة إلى إعادة بناء الفكر وتحيينه.

بتعبيرٍ آخر، يمكن القول إنّ المفسّر المجدّد هو الذي يقطع إيجابيًّا مع التراث التفسيري القديم عندما يباشر فهمَ كلام الله تعالى وبناءَ فهمه ذاك على أصول محدّدة. والأمر الذي يضبط لنا معنى القطع الإيجابي أو التجديدي هو أن يصير المفسّر إلى ضرب من التفكير ليس بالتراث ومن خلاله فقط، لكنّه تفكير يستوعب

التراث التفسيري فيفهمه ليتجاوزه. إنّ تجديد المفسّر لا يسمح له أن يبقى مجرّد أداة «يفكّر» التراثُ عبرها، بل أن يقطع مع هذا المنهج ليفكّر هو في التراث ومسوّغات إنتاجه التاريخية والثقافية.

على هذا فإنّ تجديد المفسّر يكون بقدر تحرّره من المدوّنة التفسيرية الموروثة بعد استيعابها ونقدها ناسجًا بذلك قراءة متميّزة للنصّ تستمدّ تميّزها من استحضارها لقضايا العصر الفكرية والاجتماعية والأخلاقية.

يبرز مثل هذا الجدل بين المفسّر والماضي وبينه وبين الحاضر في ثنايا أكثر من تفسير جديد للقرآن الكريم كما يظهر بدرجات متفاوتة في عدد من الدراسات القرآنية التي ظهرت خلال القرن الماضي. ومواطن هذا الجدل تبرز بجلاء في ثلاث مسائل رئيسة:

أ. عند بحث مسألة **الغاية** من علم التفسير، وفي ذلك يقول محمّد الفاضل ابن عاشور (ت ١٩٧٣م) إنّ «الحاجة إلى تفسير القرآن الكريم اليوم ترجع إلى التداخل المكين القائم بين جانبي النصّ القرآني: الجانبِ الثقافي اللغوي المرتبط بالظرف الزمني لنزوله والوقائع التي حايثت ذلك النزول، وبين الجانب التعبّدي التشريعي الذي يتجاوز الزمان والمكان فيتمكّن به كلّ جيل من الوقوف على ما هو جوهري في ذات الكلام» (ابن عاشور، ١٩٧٢: ١٨ وما بعدها).

غاية علم التفسير إذن، حسب هذه الرؤية، هي تحقيق المرور «الاضطراري» من الجانب الأوّل وهو الجانب التراثي والهامّ لكنّه المؤقّت، إلى الجانب الثاني التربوي والمعالج للواقع وهو الجانب الأهمّ والأبقى.

ب. عند تناول **المنهج** الذي ينبغي اعتماده في التفسير الجديد، ويُعَدُّ السيد محمّد باقر الصدر (ت ١٩٨٦م) من أهمّ من توقّف عند هذا الجانب عند طرحه قضيّة التفسير الموضوعي، وبيان صلته الوثيقة بإشكالية المنهج في التفسير. حصيلة هذا التراث في ضوء هذه الإشكالية هي التوصّل إلى كمٍّ هائل من المعارف والمدلولات القرآنية، لكن في حالة تناثر تحول دون الكشف عن

أوجه الارتباط ودون التوصّل إلى التركيب العضوي لهذه المجاميع من الأفكار (باقر الصدر، ١٩٨٠: ١٢). والأمر الذي استعملته عموم المناظرات الكلامية والفقهية في مواجهة الخصوم هو لجوؤها إلى منتقيات من الآي الحكيم أساسها النظرة التجزيئية التي لا تحتكم إلى «نظرية قرآنية» تضبط المجال المتنافس عليه. هذا ما لا يمكن للمفسّر التجديدي أن يتجاهله لأنّ المقصود من كلّ كلام هو فهم معانيه دون مجرّد ألفاظه أو فقراته وأنّ هذا أولى وأحرى حين يتعلّق الأمر بالقرآن الكريم.

ج. عند النظر في **علاقة التفسير بالعلوم الأخرى** يتبيّن أنّ التفسير، ومنذ قرون، لم يبق كما أراد له البعض أن يكون علمًا مغلقًا لا يُعتمَد فيه إلاّ على العلم بالمأثور فحسب (ابن تيمية، ٢٠٠٤: ١٣، ٢٨ وما بعدها) ولا علمًا منفتحًا تتكامل فيه المعارف المختلفة. لقد غدا مجالاً مستباحًا بصورة لافتة جعلت محمّد عبده (ت ١٩٠٥م) يعتبر أنّ القرآن لم يعد أصلاً تُحمل عليه المذاهب والآراء (رضا، ١٩٣١: ٤٦). إنّما أصبحت هذه الأخيرة هي الأصل، والقرآن هو الذي يُحمَل عليها. أضحى علم التفسير المجال الذي تحشر فيه مصطلحات المفسّر وتأويلاته وفيه تُقحَم استنباطاته الفقهية أو تأويلاته الصوفية أو تخريجاته الأصولية أو جدله الكلامي. نتج عن هذا أن عَلِق بالتفسير من الإسرائيليات والأحاديث الموضوعة والخرافات والاستطرادات النحوية ومصطلحات البيان وتعصّب الفرق وكثرة الروايات ما تغيّرت به طبيعة علم التفسير نفسه.

أدّت هذه الاعتبارات الثلاثة (الغاية والمنهج وطبيعة العلم) إلى مفارقة الحرص الشديد على المحافظة على صفاء النصّ القرآني، تقابله تغييرات متنوّعة تتّصل بالعلم الذي يشرحه، ممّا يكاد يسيء إلى ذات النصّ المقدّس.

من ثمّ صار على كلّ من يتصدّى للتفسير من جديد أن يختار بين مسلكين: إمّا أن يواصل في تركيز التراث التفسيري منهجًا ومعرفةً باسم الحرص على وحدة الأمّة من خلال وحدة تراثها ووحدة معارفها، في حين يكون قد قلّص بشكل جدّي من حظوظ استقلال هذا العلم وارتقائه؛ وإمّا أن يدرك أنّ الحديث عن

الوحدة بهذا المنظور لن يزيد الأمّة إلاّ فرقةً وتفكّكًا لذلك فإنّه مدعوّ إلى أن يعمل على إرساء المنهج التجديدي في التفسير.

ثانيًا: الاستشراق المقلوب

في كلتا الحالتين اعترافٌ بوجود أزمة مع الاختلاف في تشخيصها. شِقٌّ أوّل يعتبر أنّ الأزمة في السياق التاريخي الذي تعيشه، والذي لا يمكّنها من الاستفادة من التراث التفسيري للقرآن الكريم. بينما يعتبر الشقّ الثاني أنّها أزمة نموّ، وأنّها لا بدّ أن تُحسَم من خلال إعادة النظر في العلاقة بين المفسّر وتراثه التفسيري، وبصفة أخصّ في مجالات المنهج والغاية وطبيعة العلم نفسه.

ما يؤكّده تشخيص الشقّ الأوّل هو إقرارٌ بأنّ الفهم الصحيح للنصّ القرآني سيظلّ مرتبطًا بزمن وبإطار حضاريّ وأنّ كلّ خروج عنهما لا بدّ أن يُدان لأنّه يفضي إلى إفساد العلاقة المثلى بين المفسّر وبين النصّ المقدّس.

عند التأمّل نجد أنّ هذا الفهم في جانب منه ليس سوى استشراق مقلوب. ذلك أنّ عموم المستشرقين التقليديين الذين يقرّون بأهمّية التراث الإسلامي، والتفسيري منه بصفة خاصّة، يعتبرون أنّ ذلك الإرث لا يمكن أن يُفهَم إلاّ ضمن السياق التاريخي الذي ولّده وشهد نموّه.

من هذه الزاوية لا يبدو أنّ هناك فرقًا جوهريًّا بين القراءة الاستشراقية التي لا تَرى في التراث الإسلامي، وخاصّة في المجال التفسيري منه، أيّ فاعلية عندما يقع وضعه في سياق حضاري مغاير يتجاوز الظروف التاريخية القديمة، وبين الفهم التراثي الذي لا يتجاوز المعالجة القديمة إذ يعتبرها هي المثلى ويعتبر أنّه غير مَعْنيٍّ بما استُحدِث بعد ذلك من أوضاع، وأنّ ما وقع التوصّل إليه من مناهج هو انحراف لا يساعد على تفهّم سليم للتراث التفسيري، وبصفة أعمّ الرسالة الإسلامية.

في كلا الموقفين (الاستشراقي/التراثي أو الاستشراقي المقلوب) اتّفاق على ربط الصلاحية بالماضي بشكلٍ يجعل التاريخ الفكري والثقافي للمسلمين غير قابل للتفعيل باعتبار أنّه رهين ظروفٍ زمنية وحضارية لا يمكنه الانعتاق منها.

في هذه الحالة يُطرَح موضوع صلاحية القرآن لكلّ زمان ومكان على كلّ مفسّر يلاحقه سؤال التجديد ومسألة القطيعة مع التراث التفسيري التي تعني القطيعة الإيجابية التي تعود إلى ذلك التراث عبر الثروة المعرفية الحديثة التي غيّرت النظرة إلى العالم والإنسان والذات. بهذه المقاربة المعرفية لن تتغيّر النظرة إلى التراث فقط، بل سيتغيّر جانب أساسٌ في تعامل المفسّر مع النصّ القرآني نفسه. هذا ما انتهى إليه عدد من المهتمّين بالدراسات القرآنية بينما اقتصر موقف البعض الآخر عند معالجة هذه المسألة على الاعتراف بالوحدة العامّة للقرآن الكريم، وأنّ جميع ما ورد فيه لا بدّ أن يُراعَى وإن اختلفت أماكنه وتعدّدت سوره وأحكامه (شلتوت، لا تاريخ: ٤٨٧).

ثالثًا: في الطبيعة القرآنية

لم يمنع اعتماد مفسّرين آخرين على الوحدة العامّة الناظمة للنصّ القرآني عن الأخذ ببعض القرآن دون بعضه، للتأكيد على أنّ القرآن بما يؤسّسه من رؤية للعالم قد أتاح للمفسّر المجال الذي ينسّق به المنظومة السلوكية والاجتماعية، وما تستتبعه من طروحات وتقنينات خاصّة بكلّ عصر، لمواجهة التحوّلات الكبرى (Fazlur Rahman, 1980).

يضيف بعض المفسّرين بُعدًا نوعيًّا لهذا السياق نفسه ضمن تشخيصهم أزمة التفسير وضمن سعيهم للإجابة عن سؤال: لماذا لم تتوصّل عموم التفاسير إلى شرح القرآن شرحًا متكاملاً ونسقيًّا منفتحًا على الإنسانية يسمح للمؤمن بمواكبةٍ إيجابيةٍ لعصره؟

في هذا الصدد يرى أبو القاسم حاج حمد صاحب العالمية الإسلامية الثانية أنّ فهم القرآن في كلّيته أمر مرتبط بفهم طبيعة القرآن نفسه، إذ إنّ هناك فرقًا جوهريًّا بين من يرى أنّه كتاب حاوٍ لسور مُفصلة تتضمّن عبادات ومعاملات، وبين من يرى فيه بالأخصّ سجلاً إلهيًّا مفتوحًا على التجربة الوجودية الكونية (حاج حمد، لا تاريخ: ١٦٧).[1]

---

(١) انظر أيضًا مصطلح التفسير السهمي للقرآن (الطالبـــي، ١٩٩٨).

ظاهريًّا ليس هناك تناقض بين الرؤيتين إلاّ أنّ الأولى مطبوعة بطابعٍ ثبوتي لا يولي كبير عناية لما يمكن أن يعنيه أنّ القرآن مصدر الحكمة الشاملة. مثل هذه الرؤية لطبيعة القرآن تفرض على المفسّر أن يكون مجدّدًا، أي أن يركِّبَ بين حاجيّات الأمّة المتجدّدة وبين فهم القرآن في كلّيته ونظريته المجسِّدة لحقيقة البعثة المحمّدية في لحظة تاريخية محدّدة.

بهذا يكون المجدّد من المفسّرين هو الذي لا يقتصر على القول بأنّ القرآن هو نصّ داعٍ لعقيدة التوحيد ولمستلزماتها السلوكية، بل هو أيضًا النصّ الذي يمكّن المؤمن في كلّ فترة من خلال قراءة توحيدية للنصّ أن يتدخّل في التاريخ ليساهم في اكتمال حكمة الإنسان ودعم أسباب علمه وتسديد فعله.

صفة التجديد لدى المفسّر في كلمة هي أن يعي أهمّية الانتقال من مستوى القول بأنّ القرآن هو نصّ مركِّز للتوحيد إلى مستوًى يعتمد فيه على توحيد النصّ وانفتاحه على وعي كوني. هذا المستوى الثاني من التوحيد يمكن أن يتحقّق في كلّ عصر ومصر إذا انفتح المؤمنون على توجّهات القرآن في تكاملها باستعداداتهم كلّها، مع مراعاة طبيعة العصر التي تتطلّب من المفسّر أن يمنهج هذا التوحيد للنصّ لا أن يقتصر على صياغته في نسق عيش مشترك. إنّه تحوّل حاسم في طبيعة العمل التفسيري ضمن شروط لا تتحقّق إلاّ عندما يقع التوجّه لكشف الأزمة في أبعاد أكثر شمولية، وامتدادٍ موصول بالمستوى الكوني.

رابعًا: التاريخية ومسالك التجديد

أبرز ما يمكن ملاحظته بخصوص الاتّجاهات الحديثة في تفسير القرآن الكريم هو أنّها على اختلاف مشاربها ظلّت شديدة التأثّر بالتراث التفسيري ومنهجه في التعامل مع النصّ القرآني. لذلك وجب التأكيد على أنّ إصدار عملٍ تفسيري في العصر الحديث أو الاستفادة من بعض المعارف الجديدة لا يعني بالضرورة أنّ التفسير أو الدراسة القرآنية يختلفان منهجيًّا ومعرفيًّا عمّا وقع إنتاجه في الماضي.

لكن ما يمكن إثباته في الوقت نفسه وفي الوجهة العكسية أنّ التوجّه التجديدي الذي يتبلور اليوم ليس اختيارًا مقطوعًا عمّا أُنتج في العصور السابقة التي

شهدت مساعٍ تجديدية وبذورًا لمنهج تاريخي توحيدي كوني في التعامل مع النصّ القرآني. هو توجّه لم يتعمّق ولم يتطوّر بشكل واضح بالنظر إلى ما يتطلّبه من جهود معرفية ومسالك منهجية لم تكن متوفّرة في الماضي. ما يمتاز به الأمر اليوم هو توفّر وسائط معرفية أكثر دقّة وتنوّعًا مع حرصٍ على منهجة الأمور وصياغتها في أنساق بحث بصورة غير معهودة في سالف العصور.

مؤدّى هذا أنّ مسألة تجديد المعالجة التفسيرية أو تُراثِيَّتِها لا ترتبط، من جهة، بالزمن الذي يتمّ إنتاج التفسير فيه، رغم أنّ لكلّ فترة سياقها المميّز فكريًّا ومنهجيًّا. من جهة أخرى، وتواصلاً مع ما ذُكر سابقًا من أنّ الخطّ الغالب إلى اليوم ظلّ لصالح التفسير التجزيئي والحرفي للنصّ القرآني فهذا لا يعني أنّ التوجّه التجديدي سيظلّ هامشيًّا كما كان الشأن فيما سبق عندما اقتصر الأمر على بعض المؤشّرات المحدودة.

ما ينبغي التأكيد عليه هو أنّ ما يُطرَح اليوم في هذا التوجّه ليس من بدع «التغريب الفكري» كما قد يظنّ البعض. لقد كانت لبعض القدامى من المفسّرين المسلمين اختيارات في القراءة سعوا إليها بحسب ما وسعهم أفقهم المعرفي في تلك الأزمنة، فكانوا لذلك يؤكّدون على عناصر تجديدية من مثل الاهتمام بالبناء العامّ للنصّ ورؤيته المميّزة للعالَم، وبكيفية سرد الوقائع السالفة ومغزاها.

لهذا فإنّ ما يمكن تقريره أنّ جوانب هامّة تتضافر لتؤكّد أنّ مستوًى من المقاربة التجديدية يستدعي تواصلاً مع ما كان قد بُذِر قديمًا وما أُثبتَ من إضافات لم تلقَ العناية في تلك الأزمنة، وأنّ ما نشهده من استمرار للقراءة التراثية ضمن الإنتاج التفسيري لا ينبغي أن يُغَيّب عنّا بعض ما وقع تحقيقه من تطوّر في مجال الدراسات القرآنية وما يعنيه هذا التطوّر من الدلالات المستقبلية المتعلّقة بآفاق هذا العلم.

أوّل ما يحتاج إلى تنويه هو هذا التحوّل الجزئي في المناخ العامّ الذي يحيط بالدراسات القرآنية. لقد تراجع جوّ الحذر والتهويل الذي كان يصل إلى حدّ التكفير عندما تقع مباشرة المسائل القرآنية بنوع من الفكر النقدي المتحرّر. في هذا المجال، حريٌّ أن نذكِّر بالتبرّم الشديد الذي كان يعلن عنه رجلٌ مثل جمال الدين

الأفغاني (ت ١٨٩٨م) جرّاء حالة التخشّب الفكري الطاغي في العالم العربـــي والإسلامي. من المهمّ أن نذكّر بما كان قد دعا إليه الأفغاني من ضرورة ترتيب الآيات حسب نزولها وتناول الآيات ضمن مجموعة محاور يدور كلٌّ منها حول موضوع واحد.

لم يكن لمثل هذه الدعوة من صدى في الجهود التفسيرية لاعتباراتٍ عدّة من أهمّها أنّ رموز المؤسّسة الرسمية الدينية كانوا رافضين لها. لذلك فقد اعتبر أبو الهدى الصيادي (ت ١٣٢٨/١٩٠٩)، وهو من أشدّ الرموز تأثيرًا، هذا التوجّه كفرًا وأنّ الرضا به كفر هو الآخر (قاسم، ٢٠٠٩: ٨٢). إذا كان هذا الأمر قد عُدَّ من سيّئات الأفغاني التي حورب من أجلها، فقد أثبتت تجارب عديدة أنّ نزعة التكفير لا يمكن أن تصدر إلاّ من جهات ومؤسّسات تعيش انقطاعًا مزدوجًا: انقطاعًا عن الواقع الاجتماعي والسياسي الداخلي، وآخر عن الحراك العلمي والمعرفي في العالم.

ثاني الملاحظات تتعلّق بما صار متاحًا نتيجة تحوّل نسبـــي في المجال التفسيري عبّرت عنه بحوث جديدة درست أعمال مفسّرين قدامى يُعتبَرون من التراثيين، فتبيّن أنّهم قد اعتنوا في قراءتهم للقرآن بالخلفية التاريخية فيه، ففسّروه بحدود إمكانياتهم المعرفية وبحسب ما أتاحته لهم منهجيتهم وأجهزتهم المفهومية.(١)

انصبّت عناية هؤلاء في تفسيرهم للقرآن على أنّه خطاب عربـــي فبحثوا عن أسباب نزول آياته في الزمان والمكان، واستعملوا العموم والخصوص والمحكم والمتشابه والظاهر والباطن والناسخ والمنسوخ، وغيرها من المفاهيم الإجرائية التي كانت تدور في الحقل المعرفي لعلوم العربية. كانوا يمارسون قراءة تاريخية دون أن يسمّوها بهذا الاسم.

مثل هذا التمشّي وما يقوم عليه من "جرأة" مثيرٌ للانتباه إذا قورن بما يُكتب اليوم عن ضرورة التحفّظ والتقيّد بما أرساه القدامى من تقريرات في هذا الموضوع. لا غرابة إن أعلن رجل كالأفغاني ضيقه من هذا التراجع فقال مقارنًا حاله بحال القاضي عياض (ت ٥٤٤/١١٤٩): "يا سبحان الله، إنّ القاضي عياضًا قال ما قاله

---

(١) انظر على سبيل المثال *الفكر الإسلامي* (أركون، ١٩٨٧) والعدد الأوّل من مجلّـــة *الدراســـات القرآنيّة* – لندن (١٩٩٩).

على قدر ما وسعه عقله وتناوله فهمه وناسب زمانه، فهل لا يحقّ لغيره أن يقول ما هو أقرب للحقّ وأوجه وأصحّ من قول القاضي عياض أو غيره من الأئمّة؟ وهل يجب الجمود عند قول أناس هم أنفسهم لم يقفوا عند حدّ أقوال من تقدّمهم؟" (المخزومي، ٢٠١١: ١١١).

تتّصل **ثالث** الملاحظات بما يُنشَر اليوم من دراسات قرآنية نقدية من قبل باحثين أكاديميين أو مستشرقين غربيين يثير الانتباه.(١) يبيّن هذا الإنتاج، رغم أنّه لم ينته إلى إنجاز عمل تفسيري قادر على تجاوزٍ نوعيٍّ للتراث على الصورة الكلاسيكية، القدرةَ على طرح قضايا هامّة تحفّزُ الباحث في علم التفسير على توجيه أعماله وجهةً علمية معتمدًا في ذلك على منهجيات حديثة في الدرس والنظر. هذه الدراسات التي يصرّ البعض على التشكيك في نوايا أصحابها واتّهامهم لم تستنفد أغراضها العلمية التي لا خلاف في جدواها وأهمّيتها.

يقول محمّد أركون في مجال توضيح الثغرات الكبرى التي تحتاج إلى اهتمام الدارسين للعلوم القرآنية: "نحن لا نمتلك حتّى الآن تاريخًا استقصائيًّا شاملاً للتفسير القرآني يتميّز بتحديد المنشأ والنسب والتفرّعات التاريخية للأدبيات التفسيرية الضخمة مع التوقّف عند مرحلة البدايات. [ذلك] أنّ التفسير الكبير للطبري لم يتعرّض حتّى الآن لدراسة علمية تكون في مستواه" (أركون، ١٩٩٠: ٩٣).

تبيّن هذه الملاحظة العلمية نقائص متعلّقة بشروط ممارسة العقل الإسلامي لنفسه في الأعمال التفسيرية القديمة والحديثة. هذه الملاحظة ومثيلاتها ترتبط بهمٍّ معرفي رئيس ترتكز عليه طروحات الدراسات القرآنية الأكاديمية الحديثة وتآليفها وهي الوصول إلى أنظمة الفكر الإسلامي وتاريخها.

مع ذلك فما يزال هناك توجّس كبير من القراءات التجديدية وما تنطوي عليه من منهج تاريخي. يظهر ذلك بالخصوص في المؤسّسات الجامعية الرسمية الموكول إلى عنايتها نشر المعارف الإسلامية وتطويرها في العالم العربي.

(١) انظر مثلاً ما ينشره مركز الدراسات الشرقية في "بون" بألمانيا، وما شرعت في نشره مجلّة *الدراسات القرآنية* المذكورة في الهامش السابق.

خامسًا: معالم التجديد المعاصر ومقوّماته

نسارع بالتنبيه على أنّ الاتّجاهات الحديثة بما تحاول أن تؤسّسه من قراءة تاريخية للأعمال التفسيرية عامّة، وللنصّ القرآني خاصّة، ما تزال تلاقي من التحفّظ الشيء الكثير تعبيرًا عن عزيمة صلبة في نفي التغيير. مثل هذا النفي يعبّر – من جهة – عن نزعة إنسانية لها وعيٌ حادّ بضرورة إخضاع الزمن التاريخي، وذلك بتحويل حقبة من الحقب التاريخية إلى منظومة فكرية واجتماعية نموذجية أي تحويلها إلى فترة كلاسيكية. ما تنتهي إليه هذه النزعة في خصوص موضوع التفسير هو إعطاء معنى خاصّ لمرجعية النصّ بحيث ينحصر فهمه حسب المعاني التي ضُبطَت زمنَ نزوله وما تلا ذلك بقرنين، وهذا يعني تقييد الفهم بالمستوى الذهني والمعرفي الذي كان عليه المسلمون في تلك الفترة.

مؤدّى هذا الفهم هو توسّع دلالة "القدسية" بحيث تشمل النصّ الأوّل ومختارات من الفهوم الأولى له، ثمّ تشمل الثقافة والمعرفة المرجعية للنصوص الثانية التي وضعت حول النصّ الأوّل. من أجل ذلك، صارت هذه النزعة ساعية إلى إحداث اختزالات زمنية تتجاوز فيها الحقب التاريخية بما تشتمل عليه قصدَ الوصول إلى نقاوة الأصل وصفاء الفترة المؤسّسة الأولى.

نقف في هذا المنحى المنكر للتغيير على بنية فكرية قائمة على ارتباط وثيق بين دلالة "القدسية" وبين "نقاوة الفهم الأصلي" الذي توصّل إليه الأسلاف. وهي بنية تنفي مكانة الإنسان الخاصّة، إذ إنّها تهمله وتجعله مَقْصِيًّا عندما تُفقده كلّ حسّ تاريخي بما ينزع عنه كلّ فاعلية في الكون. لكنّ هذا التحفّظ الذي ما يزال حاضرًا، والذي لا ينبغي توقّع تراجعه في المدى القريب بل المتوسّط، لم يمنع بروز معالم تجديدية هامّة أرست لنفسها – رغم اختلافها – مقوّمات كبرى خمسة لتوجّهها التجديدي نعرضها فيما يلي:

- النصّ القرآني بنية متكاملة لا يمكن تفسير جزء منه بتجاهل وحدته المضمونية المقاصدية الجامعة.
- علاقة النصّ بالسياق الثقافي العربي الذي تنزّل فيه عضويةٌ تُجسِّد "حوارًا" أنشأه الوحي مع الواقع والتاريخ.

- العلاقة العضوية التاريخية ليست صورية بل تُكسب النصّ طابعًا حيًّا ومفتوحًا على مقتضيات تأويل أوسع.
- التجديد هو مواكبة الحكمة الإلهية القائمة في النصّ باستفادةٍ موضوعية من الكشوف العلمية المختلفة.
- الغاية من التجديد هو الارتقاء بفهم النصّ القرآني بصورة تتّفق مع وحدته المضمونية وطابعه الإنساني المنفتح.

من هذه المقوّمات ستتشكّل بصورة بطيئة معالم أوّلية لنظرية تجديدية للتفسير ساهم فيها عديدون.(١) من هؤلاء اخترنا ثلاثة نماذج يجمع بينها جهد تنظيري متكامل من أجل مقاربة منهجية جديدة قاعدتها: كيف يصبح التفسير تعبيرًا عن جدل الوحي مع التاريخ؟ بتعبير آخر، يكون الخيط الناظم بين «محمّد إقبال» و«أبو القاسم حاج حمد» و«سيّد حسين نصر» هو التقاؤهم حول سؤال إشكالي أساس هو: هل حقيقة التفسير تنفي كلّ صلة بين معنى النصّ ووعي الإنسان وثقافته؟ أم أنّها تفترض العكس، أي مواكبة تطوّر الإنسان ونموّ فكره وفاعلية واقعه الاجتماعي والثقافي؟

لبيان هذه الإشكالية كما تناولها هذا الثلاثي المجدّد والمعاصر من دارسي القرآن الكريم، نبدأ بملاحظة نستدعيها ممّا سجّله محمّد الطاهر ابن عاشور (١٨٧٩-١٩٧٣) في مقدّمة تفسيره *التحرير والتنوير* حيث يقف عند ما استقرّ لدى المفسّرين من تساؤل منهجي مرتبط بالدراسات القرآنية أكّدت عليه جهود الأوائل من الساعين إلى التجديد من الداخل الثقافي وهو ما سيجرؤ على تطويره أعلام من الجيل المعاصر.

يقرّ «ابن عاشور» بوجود أزمة يعاني منها التفسير، تقول بأنّ الفهم الأمثل للنصّ المؤسّس لحضارة المسلمين لا يمكن السعي إليه باعتماد المقايسة على أفهام القدامى من السلف. في ذلك يقول صاحب *التحرير والتنوير*: «فجعلتُ حقًّا عليّ أن أُبديَ في تفسير القرآن نكتًا لم أر من سبقني إليها وأن أقف موقف الحكم بين

---

(١) من بين هؤلاء نذكر مقاربات محمّد شحرور ومحمّد الطالبي ومحمّد حميد الله وأبو يعرب المرزوقي.

طوائف المفسّرين تارةً لها وآونةً عليها، فإنّ الاقتصار على الحديث المعاد تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاد».

بالتوجّه إلى "أبو القاسم حاج حمد"[1] فإنّنا نقف على المنطلق ذاته في تشخيص أزمة علم التفسير التي آلت حسب "ابن عاشور" إلى "تعطيل فيض القرآن". يقول "حاج حمد" في كتابه *العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة* محدّدًا الطبيعة التي يراها للقرآن بـــ "أنّه مصدر الحكمة الشاملة وأنّ له قدراتٍ في عطاءات عصورية مستقبلية".

منطلق أطروحة "حاج حمد" المميّزة في *العالمية الإسلامية الثانية* من مقولة أصبحت تحظى بعناية جيل معاصر من المفسّرين المجدّدين من الداخل الثقافي، وهي أنّ المحافظة على النصّ القرآني لا تكون اتّباعيةً ومباشرة. لذلك لا معنى للتقيّد حصريًّا بما وقع إقراره في الماضي من فهم لحفظ المعاني والأحكام، بل بأن تغني الجماعةُ المؤمنة النصَّ بعُدّةٍ معرفية حديثة ومنهجية معاصرة.

هذا الفهم للمحافظة على القرآن يطرحه «حاج حمد» ضمن دائرتَي الإعجاز والاستخلاف. هو من جهة الإعجاز القرآني لا يعتبر أنّ أساسه بلاغيٌّ تشريعي لأنّ الوحي يعني الحضور الإلهي في التاريخ البشري المعتبَر لسيرورة ذلك التاريخ في مستواه النوعي للمتغيّرات الاجتماعية والفكرية. أمّا المحافظة على القرآن من جهة الاستخلاف فهي مرتبطة بمقتضيات الإرادة والوعي الإنسانيّين حين يتمثّلان مسؤولية الإنسان في الدنيا. ما يفضي إليه هذا الطرح هو أنّ القرآن يصبح مقدّسًا بالمعنى التأسيسي وليس بالمعنى التقليدي: هو مؤسِّس، أي أن يكون مركزَ نشاط فكري متجدّد. هو تعاملٌ مع النصّ القرآني في بعدين من أبعاده الثابتة وغير المتناقضة: أساسه التاريخي وأساسه الكوني، هو تعاملٌ مع

(١) محمّد أبو القاسم حاج حمد (١٩٤١-٢٠٠٤) مفكّر وباحث وسياسي من السودان، صـــدرت له *العالمية الإسلامية الثانية؛ منهجية القرآن المعرفية؛ الحاكمية؛ القرآن والمتغيرات الاجتماعيـــة؛ تشريعات العائلة في الإسلام؛ جذور المأزق الأصولي؛ حرّية الإنسان في الإسلام*. عمل مستشارًا علميًّا لـــ "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" في واشنطن. أسّس عـــام ١٩٨٢ "مركـــز الإنمـــاء الثقافي" في أبو ظبـــي، أسّس في قبرص "دار الدينونة" لإعـــداد موســـوعة القـــرآن المنهجيـــة والمعرفية.

القدسية حين تقدّم نفسها من جهة المعنى والمنهج، علاوةً على جهة اللفظ والحرف.

تستتبع هذا التصوّر جملة من الاعتبارات نوجزها في النقطة الإشكالية وما تستلزمه من منهج وخصائص.

* الإشكالية التي ينبغي أن يشتغل عليها المفسّر المجدّد وفق رؤية "حاج حمد" في الدراسات القرآنية تُلخَّص في أنّها ليست إعراضًا عن المتعالي في التاريخ، بل هي في جدل الوحي مع التاريخ، أو كيف يكون التفسير معاناة للحكمة الإلهية بمشاغل الواقع الفكري والحضاري. لذلك ينتهي هذا الطرح إلى نتيجتين أساسيتين:

- لا حاجة إلى تفسير للقرآن الكريم ما دامت غايته الكبرى إحيائية ينحسر فيها البعد العالمي للرسالة الإسلامية في بعدٍ تاريخي منجَز خاصّ ومِلِّيّ.
- لا يمكن الاقتصار في فهم النصّ القرآني على المستوى الذهني والمعرفي الذي كان عليه المسلمون زمن نزوله، بل لا بدّ من تناسبٍ بين هذا الفهم مع ما تحقّقه أطراف الإنسانية في مسيرها نحو الحقّ. بذلك تصبح عالمية الإسلام الانطلاقَ من الخصوصيات التاريخية للمساهمة في مصير إنساني مشترك.

سادسًا: أطروحة إقبال في تعدّد النماذج

يمكن بناءً على هذا صياغة إشكالية التجديد في التفسير على الشكل التالي: لا تناقضَ بين القول بأنّ دلالات النصّ القرآني لا تنحصر في زمان أو مكان، وبين اعتبار أنّ النصّ وثيق الارتباط بالقرن السابع في الجزيرة العربية. بذلك لا يعود النموذج التطبيقي الأوّل قيدًا يحول دون إبداع نماذج أخرى، بل يضحي فاتحةً لتطبيقات تحقّقُ علاقةً بين الواقع والمعنى، بحيث تثبت مدى إمكان تطوّر هذا الأخير لاستيعاب أكثر من واقع.

إنّه القول بأهمّية الواقع التاريخي وضرورة تجاوزه في آن، وهو استعادة المنهج

التجديدي لأطروحة محمّد إقبال(١) الخاصّة بختم النبوّة وبالوعي النبوي. وخصوصية هذه الأطروحة في أنّ النصّ القرآني لا يضحي معها وثيقةً تاريخية فاقدةً للمعنى والاتّجاه، بقدر ما يكون إعلانًا عمّا تتضمّنه من حراك نوعي للتاريخ، والذي جسّدته نبوءة محمّد ﷺ فيما تعنيه من نهاية عصر وبداية آخر - أي استمرارًا للعالم القديم باعتبار مصدر الرسالة، وبدايةً لعالمٍ حديثٍ ولد معه العقل الإنسانيّ الاستدلالي وظهرت فيه ملَكة النقد والتمحيص.

لتعميق دلالة التجديد فيما يستدعيه ختم النبوّة، يطرح "محمّد إقبال" قضيّة "الوعي النبوي" المباين للـــ "وعي الصوفي" باعتبار أنّ هذا الأخير في صيغته السلبية وعي مفارق ولاتاريخي، بينما الأوّل وعي مركّب من المبادئ التي تنهض عليها الحياة الاجتماعية للبشر جميعًا مُنزّلةً على حالات واقعية موصولة بالعادات المميّزة للأمّة التي يعيش النبيّ ﷺ بين ظهرانيها.

في هذا الطرح يتواصل التركيز على رؤية جديدة للحقيقة المودعة في النصّ القرآني. إنّها الحقيقة المكنونة في القرآن الكريم التي تتكشّف جوانبها ودلالاتها مع العصور وفقًا لارتفاع السقف المعرفي للأمم وامتدادها الثقافي. على ذلك يكون النصّ ثابتًا وأفهام الناس هي التي تتغيّر، ويكون النصّ متبوعًا ولكنّ فهمه تابع للوعي الجمعي.

إنّه تطوير للمقولة الإصلاحية الشهيرة التي تقدّر أنّ "القرآن كتاب هداية" بما يقتضي مغادرةً للموقع الإطلاقي في فهم النصّ، وذلك عن طريق اعتبار الواقع بمشاغله ومعارفه مسلكًا ضروريًّا لإدراك الحقيقة القرآنية. من جهة أخرى، يكون القرآن دليلاً مرشدًا مصاحبًا للعقل في نشاطه المستمرّ لحلّ مشاكل ذلك الواقع

---

(١) محمّد إقبال (١٨٧٦-١٩٣٨) ولد بمدينة سيالكوت في البنجاب (الباكستان) وبها تعلّم اللغة والدين. التحق سنة ١٨٩٥ بكلّية لاهور حيث تحصّل على إجازة في الفلسفة ثمّ ماجستير في الفلسفة الإسلامية. درس في إنجلترا القانون ونال الدكتوراه في الفلسفة من ألمانيا عن موضوع ازدهار علم ما وراء الطبيعة في فارس. عند عودته إلى الهند سنة ١٩٠٨، عمل أستاذًا للفلسفة واللغة الإنجليزية في الكلّية الشرقية بلاهور ثمّ اشتغل بالمحاماة، كما انتخب في بعض الهيئات السياسية. من أشهر مؤلّفاته *تجديد الفكر الديني في الإسلام* وله دواوين شعرية منها *أسرار الذات*، *ورسالة الشرق*، *وضرب الكليم*.

الذي يجده إلى جانبه كلّما استهداه في إنجاز تلك المهمّة.

ما قام به "محمّد إقبال" هو تأصيلٌ لهذا الطرح حيث رأى في الشريعة التي أوحيت إلى الرسول ﷺ تركيبًا من مبادئ عامّة شاملة، مصحوبًا بتنظيم لأمّة معيّنة تُتَّخذ منها نواة، ونموذجًا لبناء شريعة عالمية. إضافةُ صاحب *تجديد الفكر الديني* متمثّلة في أنّ في الشريعة المنزَّلة بُعدين متفاعلين هما: البعد العالمي الإنساني والبعد الخصوصي التاريخي. إنّ ملاحظة هذين البعدين اللذين يجعلان الأحكام الشرعية قائمة على امتزاج بين خصوصية ظروف الأمّة التي نزلت فيها واتّساع لِما تحتاجه الإنسانية في حياتها الاجتماعية، هذه الملاحظة ليست إلاّ ترسيخًا للقطع مع الفهم الوحيد للنصّ وتسويغًا لاعتماد مجالات معرفية أوسع عند التفسير.

تقتضي هذه المقاربة من بين ما تقتضيه مراجعة مفاهيمية واسعة للّغة القرآنية، وخاصّة ما تعلّق منها بمفهومي "الاقتداء" و"التأسّي". هو تفريق حيوي لأنّه يلحظ دلالة الوعي النبوي الاجتماعية والتاريخية بحيث يكون الاقتداء مرتبطًا بالهدى ودروبه وما تقتضيه من اتّباع وفق ما ورد في القرآن الكريم: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ (سورة الأنعام، ٦: ٩٠). بينما يقتضي التأسّي تمثّلاً للوعي النبوي "الروحي الوضعي"، بما يجسّده من علاقةٍ جدليةٍ بين الواقع والمعنى. هذا التمثّل للأسوة النبوية يمكّن الإنسان من فعالية تستحضر قوله تعالى ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (سورة الأحزاب، ٣٣: ٢١)، بما يقتضيه من وعي بواقعه عبر إدراك نموذجية المتأسّى به مع استحضار لدلالة الفوارق وطبيعة المراحل وسياقاتها فيما عدا الثوابت.

سابعًا: في الحقيقة المودعة في القرآن

مؤدّى هذه الأطروحة أنّ طبيعة القرآن الكريم ترفض الحَجْر على دلالات النصّ بالفهم الواحد دون أن يعني ذلك أن يكون النصّ الإلهي مُشْرّعًا لكلّ وارد، بل إنّه فقط يُفسح المجال للتعدّدية التفسيرية العلمية المنضبطة بجدلية الغيب والإنسان والطبيعة وفق منظور حاج حمد.

في مستوًى أوّل، يقتضي هذا الطرح صياغةَ وعيٍ مركّب بين المشيئة الإلهية في خلقها وقدرتها، وبين حيوية الفعل الإنساني ضمن إطار كوني ممهَّد يستصحب المعارف الحديثة التي لا تلغي صلاحية القرآن للتطبيق اليوم، بل توصل إلى مفهوم أدقّ لديمومة القرآن وعدم خضوعه لأيّ زمان محدّد.[١]

في مستوًى ثانٍ، تتحدّد رؤية مغايرة لعلاقة الخصوصية بالعالمية إذ تؤسّس لواقع محلّي وعالمي جديد لم يبق ممكنًا معه إلغاء الآخر المختلف أو الزعم بأنّه لا بدّ له للاغتناء بالرسالة الإسلامية من أن يتخلّى عن كلّ خصوصياته الثقافية والفكرية.

وهي في المستوى الثالث الخاصّ بالمفسّر المجدّد للقرآن الكريم حيث تتطلّب نوعًا مغايرًا من العلاقة بالنصّ بما يستلزم توسيع الدائرة المرجعية التي ينبغي أن يعتمدها المفسّر في فهم للنصّ يكون فيه قاطعًا مع الرؤية المثالية التي تتصوّر الحقيقة خارج حركية التاريخ والعالَم.

جماع هذه المستويات التي قعّد لها كلٌّ من "محمّد إقبال" و"حاج حمد" يمكن إيجازه في: كيف يكون التفسير معاناةً للحكمة الإلهية بمشاغل الواقع؟

مع مقاربة "سيد حسين نصر"[٢] يتواصل التركيز على ضرورة مراجعة قضيّة

---

(١) يقدّم حاج حمد أكثر من مثال تطبيقي لهذا الجدل المعبّر عن حاجيات الأمّة المتجدّدة، المستنير بفهم القرآن في كلّيته ونظريته المجسّدة لحقيقة الرسالة المحمّدية في لحظة تاريخية محدّدة، المصاغ في منهج تجديدي معاصر. أبرز هذه التطبيقات تتعلّق بقراءته لسورة العلق وهي التي دشّنت آياتها الأولى الوحي المحمّدي بينما تتعلّق القراءة الثانية بمسألة ختم النبوءة والفرق بين الحاكمية في دورة بني إسرائيل وذات الحاكمية في مرحلة النبوّة الخاتمة.

(٢) وُلِدَ "حسين نصر" بطهران سنة ١٩٣٣ في وسط علمي وديني وثقافي متميّز بنسب شريف، أبوه طبيب وكذلك جدّه. يُسبق اسمه بكلمة «سيّد» للتبجيل. تعلّم في المرحلة الابتدائية بإيران ثمّ في الولايات المتّحدة، تحصّل على إجازة في الفيزياء من الجامعة التكنولوجية ماساتشوست إم أي تي والماجيستير في الجيولوجيا والجغرافية الفيزيائية من جامعة هارفرد سنة ١٩٥٨ وتحصّل على الدكتوراه في الفلسفة وتاريخ العلوم من الجامعة نفسها. بقي مشدودًا إلى الحكمة الإلهية والإسلامية، ودرّس بعد عودته إلى إيران تاريخ العلوم والفلسفة الغربية بكلّية الآداب في جامعة طهران. مع اهتمام خاصّ بالفلسفة الإسلامية والعرفان، ودراسةٍ في إحدى المدارس التقليدية على علماء مشهورين مثل محمّد كاظم العصار والملا هادي سبزواري، درس العرفان النظري مع الفقه والعلوم الشرعية، وتتلمذ على محمّد حسين الطباطبائي الحكمة المتعالية والفلسفة بمعية داريوش شايغان، وتابع نقاش الطباطبائي وهنري كوربان. شغل مناصب عدّة: رئاسته لمجلس

الحقيقة المودعة في النصّ القرآني بالنظر إلى مسألة تعدّد الرسالات الدينية. في ذلك، يقول النموذج الثالث من الباحثين في تجديد التفسير إنّ "القرآن عند المسلمين ليس مجرّد كتاب لدين كتابـــي بتعبير علم تاريخ الأديان المقارن بل هو "كلام الله" بما تحمله هذه العبارة من تبعات عقائدية وطقسية..."

انطلاقًا من هذا التدقيق يمكن القول إنّنا أمام تشخيص مميّز لأزمة علم التفسير كما سيعالجها "حسين نصر" في أعماله وفي نشاطه البحثي. السؤال المهمّ في هذا التشخيص هو: هل غاية مفسّر القرآن الكريم اليوم هي الحفاظ على التراث التفسيري الضامن لـــ "وحدة الأمّة" المتحقّقة من خلال قدسية مرجعيتها؟ أم أنّ المقصود هو فهم النصّ المقدّس فهمًا حيًّا يستوعب التراث التفسيري ويتجاوزه مستفيدًا من مجالات المعرفة الإنسانية المختلفة على معنى أنّ تلك القدسية تستلزم الإقرار بتعذّر التوصّل إلى فهم نهائي لنصّ الوحي؟

من خلال هذا السؤال، ندرك البعد المنهجي لقراءة النصّ القرآني وإدراك طبيعته كما يطرحها "حسين نصر" في تقعيده للعلاقة بالآخر المختلف أو ما يسمّيه بمقولة: الوحدة المتعالية للأديان. يقرّ "حسين نصر" بتعدّدية دينية بالمعنى الميتافيزيقي، أي أنّ هناك مبدأ إلهيًّا واحدًا يتجلّى بمظاهر متنوّعة، في لغات متعدّدة وفي أشكال كثيرة. بذلك تكون الحقيقة الإلهية المطلقة هي القاسم المشترك بينها جميعًا، وتكون أشبه بجبل، ويكون أتباع الأديان والمذاهب المختلفة كمتسلّقي الجبل الذين طالما

إدارة مؤسّسة العمران الإقليمي (تضمّ إيران وتركيا والباكستان)، وكان عضوًا في أكاديمية العلوم الإيرانية، وعضو المجلس الوطني للتعليم العالي في إيران، وأستاذًا زائرًا في الجامعات الغربية: هارفرد وبرنستون وغيرها. له أكثر من ٢٥ كتابًا و٥٠٠ مقالة باللغات الفارسية والإنجليزية والعربية والفرنسية، وقد ترجمت مؤلّفاته إلى العديد من اللغات. ومن مؤلّفاته: *الإسلام في العالم المعاصر*؛ و*الإسلام ومحنة الإنسان المعاصر*؛ و*الفنّ الإسلامي والروحانية*؛ و*مقالات صوفية*؛ و*صدر الدين الشيرازي والحكمة المتعالية*؛ و*الإنسان والطبيعة*؛ و*الفكر العقلاني الإسلامي في بلاد فارس*؛ و*حديقة الحقيقة: التصوّف ومنهاجه*؛ و*الصوفية: بين الأمس واليوم* (له مترجم إلى العربية: *ثلاثة حكماء مسلمين (ابن سينا – السهروردي – ابن عربـــي)*، ١٩٧١م؛ و*الإسلام أهدافه وحقائقه*، ١٩٧٤م؛ و*دراسات إسلامية*، ١٩٧٥م؛ و*الصوفية بين الأمس واليوم*، ١٩٧٥م؛ و*مقدّمةٌ إلى العقائد الكونية الإسلامية*، ١٩٨٩م؛ و*دليل الشباب المسلم في العالم الحديث*، ٢٠٠٤م). سافر كثيرًا فزار مصر ولبنان والجزائر حيث لقي الشيخ أحمد العلاوي.

مكثوا على سطح الأرض كانوا متباعدين عن بعضهم، لكنّهم إذا قصدوا صعود الجبل والوصول إلى القمّة، وتحرّكوا باتّجاه الجبل، فلا مراء في أنّهم كلّما ارتفعوا عن سطح الأرض أكثر واقتربوا إلى القمّة، كلّما تقلّصت المسافات الفاصلة بينهم؛ وإذا ما وصلوا إلى القمّة، سيجدون أنفسهم بجوار بعضهم. بتعبير آخر، تعتبر "الوحدة المتعالية للأديان" أنّ الأديان تقترب من بعضها في الله، وتتباعد عن بعضها فيما دونه بما يعطي لكلّ دين شرعية وجود مستمدّة من الوحدة الأصلية الجامعة.

من هذا المنطق المتعالي، يصبح أيّ عمل تفسيري منطلقًا من رؤية كونية للعالم والوجود تتبيّن منها غاية الوجود كلّه وغاية الوجود الإنساني، لكنّها في الوقت ذاته تجيب عن سؤال مركزي تجاهلَ النمطُ المعرفي الحديث الإجابة عنه، وهو "ماذا يعني القرآن للمسلمين؟". هذا الاهتمام بحضور القداسة عند المؤمن وسبل تجلّياتها يتجاوز المقارنات المورفولوجية بين دين وآخر، والبحث عن تطابقات بين الأديان بما يطمس خصوصية كلّ دين، وقد يُتعسّف عليه خاصّة عندما يؤدّي إلى استنتاجات مفادها أنّ القرآن له جذور توراتية مثلاً أو يونانية، دون البحث عن الحضور المقدّس للكتاب في الدين الإسلامي وعند المؤمنين به.

الخاتمة

ما اعتنت به النماذج المجدّدة الثلاثة السابقة ليس سوى مقاربات تمهيدية لمشروع تجديدي معاصر في التعامل مع القرآن الكريم، قوامه أنّ العلاقة بين المشيئة الإلهية والفعل الإنساني ليست علاقة صراعية بل هي علاقة وحدة ناشئة عن وعي الإنسان بأنّ حرّيته مَوْضِعية ضمن حركة الكون وظواهره. بهذه القراءة الجدلية، يضحي القرآن وحيًا ممتدًّا يستجيب لمرحلة الأمّيين ويستمرّ باتّجاه المستقبل عبر مختلف العصور. بهذا يُقَدَّرُ معنى الحفظ الوارد في قوله تعالى ﴿... وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ بكونه "قرآنًا مجيدًا" أي لا يبلى مع متغيّرات الزمان والمكان، و"قرآنًا كريمًا" أي المتجدّد العطاء و"كتابًا مكنونًا" أي قابلاً لأن يُكتشف من جديد.

هو مشروع جريء يهدف إلى تشكيل وعي المسلم بالتعدّد في الكون والطبيعة والمجتمع من خلال قراءة للنصّ القرآني في وحدته وفي استجابته للظرفية

والاستمرارية. أهمّ ما في هذه القراءة هي سعيها المنهجي في أن ترى في القرآن أكثر من نصّ داعٍ إلى عقيدة التوحيد وإلى مستلزماتها السلوكية. إنّها تتابع فيه، بالخصوص، تلك الدينامية التي تمكّن المؤمن في كلّ فترة، من خلال قراءة توحيدية للنصّ، أن يتجاوز بوعيٍ مواقعَ التعطّل في بنيته الثقافية، وأن يتدخّل في التاريخ ليساهم في اكتمال حكمة الإنسان ودعم أسباب علمه وتسديد فعله.

في كلمة، يقدّم هذا المشروع قراءة جديدة لقدسية النصّ القرآني، وهي قدسية متأتّية من مصدره ومن إغنائه التجربة الإنسانية والثقافية للمسلمين في الماضي، هذا من جهة. لكنّها قدسية تعني بالخصوص قدرةَ الأمّة، في تطوّرها، أن تُبدِع نصَّها المؤسّس حاضرًا ومستقبلاً جديدين بما يحفظ له راهِنيَّتَهُ وبما يحقّق مساهمته في مسيرة الإنسان الكونية.

المصادر والمراجع

المصادر

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨هـ/١٣٢٨م). *مجموع الفتاوى*. المدينة المنوّرة، الأوقاف السعودية، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

المراجع

ابن عاشور، محمّد الفاضل. *التفسير ورجاله*. تونس، دار الكتب الشرقية، ١٩٧٢م.

أركون، محمّد. *الفكر الإسلامي قراءة علمية*؛ ترجمة هاشم صالح. بيروت، معهد الإنماء القومي، ١٩٨٧م.

-----. *الفكر الإسلامي نقد واجتهاد*. لندن، دار الساقي، ١٩٩٠م.

باقر الصدر، محمّد. *مقدّمات في التفسير الموضوعي للقرآن*. الطبعة الأولى. بيروت؛ الكويت، دار التوجيه الإسلامي، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

حاج حمد، محمّد أبو القاسم. *العالمية الإسلامية الثانية*. بيروت، دار المسيرة، لا تاريخ.

رضا، محمّد رشيد. *تاريخ الإمام الشيخ محمّد عبده*. القاهرة، مطبعة المنار، ١٩٣١م.

شلتوت، محمود. *الإسلام عقيدة وشريعة*. القاهرة، دار القلم، لا تاريخ.

الطالبي، محمّد. *عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين*. تونس، دار سراس، ١٩٩٨م.

قاسم، محمود. *جمال الدين الأفغاني*. القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠٠٩م.

مالك، فضل الرحمن. *الإسلام وضرورة التحديث*؛ ترجمة إبراهيم العريس. الطبعة الأولى. لندن، دار الساقي، ١٩٩٣م.

المخزومي، محمّد باشا. *خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني*. القاهرة، مكتبة الإسكندرية، ٢٠١١م.

Malik, Fazlur Rahman. "Islam: Legacy and Contemporary Challenge", in *Islamic Studies* 19, 4 (1980), 235-246.

تطوّر المناهج في الدراسات القرآنية بين التنزيل والتأويل

محمّد المنتار

ذكر أبو إسحاق الشاطبـــي الغرناطي (ت ٧٩٠هــ) أنّ العلوم المضافة إلى القرآن الكريم تنقسم إلى أربعة أقسام (الشاطبـــي، ١٩٩١: ٣، ٣٧٥-٣٨٠):

الأوّل: قسم هو كالأداة لفهمه واستخراج ما فيه من الفوائد، والمعين على معرفة مراد الله تعالى منه، كعلوم "اللغة العربية" التي لا بدّ منها، و"علم القراءات"، و"الناسخ والمنسوخ"، و"قواعد أصول الفقه".

الثاني: قسم مأخوذ من جملته من حيث هو كلام، لا من حيث هو خطاب بأمر أو نهي أو غيرهما، بل من جهة ما هو هو. وذلك ما فيه من دلالة النبوّة، وهو كونه معجزة لرسول الله ﷺ، فإنّ هذا المعنى ليس مأخوذًا من تفاصيل القرآن، كما تؤخذ منه الأحكام الشرعية.

الثالث: قسم مأخوذ من عادة الله تعالى في إنزاله، وخطاب الخلق به، ومعاملته لهم بالرفق والحسنى، من جعله عربيًّا يدخل تحت نيل أفهامهم – مع أنّه المنزّه القديم – وكونه تنزّل لهم بالتقريب والملاطفة، والتعليم في نفس المعاملة به، قبل النظر إلى ما حواه من المعارف والخيرات. قال: "وهذا نظر خارج عمّا تضمّنه القرآن من العلوم... ويشتمل على أنواع من القواعد الأصلية، والفوائد الفرعية، والمحاسن الأدبية...".

الرابع: وهو الأخير، قسم هو المقصود الأوّل بالذكر، وهو الذي نبّه عليه العلماء، وعرفوه مأخوذًا من نصوص الكتاب – منطوقها ومفهومها – على حسب ما أدّاه اللسان العربـــي فيه.

والدراسات القرآنية[١] لها أوثق صلة وأعرق نسب بهذه الأقسام الشاطبية كلّها، والتي اهتمّ بها علماء المسلمين منذ عصر التلقّي إلى وقتنا الراهن، وتعدّدت مناهج اهتمامهم بحقولها المعرفية، وظهر ذلك في حواملهم العلمية التي تنوّعت بين موسوعات ومؤلّفات ومباحث ودراسات.

إنّ مركّب «الدراسات القرآنية»، يدخل فيه «علوم القرآن»، كما هي متعارف عليها بين العلماء والباحثين. وتندرج تحت الدراسات القرآنية جميع المعارف والعلوم التي كدحت أجيال الأمّة في إعداد مقرّراتها في مجالات الاستمداد من الوحي، بما فيها علم التفسير وما يرتبط به من مقاربات واتّجاهات، وعلم الفقه، وأصوله، وقواعده، ومقاصده، وعلم الكلّيات، وعلم المصطلح، وعلم المفاهيم، وما يرتبط بلسان القرآن الكريم، وبلاغته، وسياقاته، ومقاماته، وإعجازه، وإعرابه، ومعانيه اللغوية، وتناسبات جمله، وفواصل آيه، وارتباطات سوره، وهي بالمناسبة علوم ومعارف تحتاج إلى إعادة تفعيل وتتميم.

أوّلًا: نظرة معرفية حول التطوّر التاريخي للدراسات القرآنية

كانت علوم القرآن بالمعنى الاصطلاحي أوّل شيء ظهر في الإسلام، وكانت العمدة فيها على التلقّي والمشافهة عن النبيّ ﷺ، ثمّ تلقّى الصحابة ذلك عن النبيّ ﷺ وتناقل ذلك التابعون عن الصحابة الكرام وهكذا. وقد تعاصَرَ ظهورُ الدراسات القرآنية مع اتّجاه النُخَب العلمية في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري لاجتراح أساليب ومناهج لمقاربة الخطاب القرآني وفهمه، وقد توزّعت ما بين **المقاربة اللغوية واللسانية، والمقاربات الفقهية، والمقاربات الكلامية، والمقاربة الاستنباطية، والمقاربة المقاصدية.**

لقد كان في مقدّمة ما عُني به الفكر الإسلامي في بيئاته المتعدّدة عند أهل التفسير، وأهل الأصول، والفقهاء، والمحدِّثين، واللغويين، والصوفية، والفلاسفة والمتكلّمين، على اختلافها وتشعّبها، **تأسيسُ البيان** المؤدّي إلى فهم الخطاب

(١) مفهوم الدراسات القرآنية: هو جميع الدراسات التي جعلت موضوعًا لها القرآن الكريم وعلومه وما يتّصل بذلك.

الشرعي، ووضعُ ضوابط الفهم للنصّ (قرآنًا وسنّة)، وبيانُ كيفية الفهم عنه، واستنباط معانيه ومقاصده، وضبطُ طريقة تأويله.

ولّما كانت معاني القرآن الكريم مكنونةً في لسانه، تنوّعت مسالك العلماء في استخراج معانيه من هذه الألفاظ، وقامت دراسات حول ألفاظه العربية كي يتسنّى للفقيه، والمفتي، والحاكم، وطالب الفائدة معرفة أحكامه ومعانيه، وهذا ما اصطلحنا عليه بالدراسات القرآنية.

ولا يخفى أنّ الدراسات القرآنية نشأت تدريجيًّا بحسب الحاجة لفهم معاني القرآن الكريم، فكان العرب والصحابة يفهمون القرآن كونه نزل بلغتهم، وقلّما يغيب عنهم معنى أو يستشكل ظاهر من القرآن. ومع شروع الصحابة في جمع القرآن، بدأ يتشكّل علم خاصّ برسم القرآن، وقد تطوّر هذا العلم مع تطوّر الخطّ العربي ونقط المصحف وإعجامه، كما رافق ذلك الحديث عن إعراب القرآن. ومع انتشار الإسلام وتوسّع المعارف والعلوم، ظهرت أنواع من الدراسات القرآنية المختلفة، فظهر مبكّرًا الحديث عن أسباب النزول والمكّي والمدني والناسخ والمنسوخ وعلم الغريب، وكان ذلك متداخلاً مع رواية الحديث التي شكّلت في واحد من فصولها نشأة علم التفسير الذي استقلّ فيما بعد.

ومنذ أن صنّف عبد الملك بن جريج المكّي (٨٠-١٤٩هـ) كتابه في تفسير آيات كثيرة،[1] وجَمَع فيه آثارًا وغيرها، وأكثر روايته عن أصحاب ابن عبّاس،

(١) ولعلّه أوّل مصنّف في التفسير، وقد صنّفت تفاسيرُ نُسبت روايتها إلى ابن عبَّاس، لكنَّ أهل الأثر تكلَّموا فيها، وهي تفسير محمّد بن السائب الكلبي (ت ١٤٦هـ) عن أبي صالح، عن ابن عبَّاس، وقد رُمِي أبو صالح بالكذب، حتَّى لقِّب بكلمة "دروغدت" بالفارسيَّة بمعنى الكذَّاب، وهي أوهى الرِّوايات؛ فإذا انضمّت إليها رواية محمّد بن مروان السُّدي عن الكلبي، فهي سلسلة الكذب، أرادوا بذلك أنَّها ضدّ ما لقَّبوه بسلسلة الذَّهب، وهي: مالك عن نافع عن ابن عمر. وهنالك رواية مقاتل، ورواية الضحَّاك، ورواية عليّ بن أبي طلحة الهاشمي، كلّها عن ابن عبّاس، وأصحُّها رواية علي بن أبي طلحة، وهي التي اعتمدَها البخاري في كتاب التفسير من *صحيحه*، فيما يصدّر به من تفسير المفردات على طريقة التَّعليق دون الإسناد، وقد خرَّج في *الإتقان* جميعَ ما ذكرَه البخاري من تفسير المفردات عن ابن أبي طلحة عن ابن عبَّاس مرتّبةً على سور القرآن، والحاصل أنَّ الرِّواية عن ابن عبَّاس قد اتَّخذها الوضَّاعون والمدلِّسون ملجأً لتصْحيح ما يرْوونه، كدأْب النَّاس في نسبة كلِّ أمر مجهول من الأخبار والنَّوادر لأشهرِ النَّاس في

مثل: عطاء ومجاهد، بدأت تظهر حاجة المفسّرين إلى العلوم الأخرى، بحسب موضوعات القرآن، بل ولد من رحم تفسير القرآن علوم جديدة اختصّت بالقرآن الكريم، في ضوء الحاجة إلى ذلك، يأتي في مقدّمتها بواكير المؤلّفات في القرن الثاني الهجري، مثل: *تنزيل القرآن بمكّة والمدينة* لمحمّد بن شهاب الزهري (ت ١٢٤هـ)، *والوجوه والنظائر* لمقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ)، و*كتاب الوقف* لنافع بن عبد الرحمن (ت ١٦٩هـ)، و*معاني القرآن* و*متشابه القرآن* للكسائي الكوفي البصري (ت ١٨٣هـ)، و*غريب القرآن* للسدوسي اللغوي البصري (ت ١٩٥هـ)، *والرغيب في علم القرآن* لمحمّد بن عمر الواقدي (ت ٢٠٧هـ)، و*مجاز القرآن* لأبـي عبيدة معمر بن المثنّى (ت ٢٠٩هـ)، و*فضائل القرآن والناسخ والمنسوخ والقراءات* لأبـي عبيد القاسم بن سلاّم (ت ٢٢٤هـ)، و*أسباب النزول* لعلي بن المديني (ت ٢٣٤هـ)، بل إنّ كتب الفهارس ذكرت لمحمّد بن خلف بن المرزبان (ت ٣٠٩هـ) كتاب *الحاوي في علوم القرآن*.

وفي خضمّ هذا الإنتاج المتميّز معرفيًّا ومنهجيًّا، برز اسم العلاّمة الحارث المحاسبـي (ت ٢٤٣هـ) الذي اجتهد في وضع نواة منهجية جامعة للدراسات القرآنية بالمعنى الموسوعي الصحيح، من خلال كتبه الفريجة من أبرزها *العقل وفهم القرآن*، حيث طرح فيها قضايا هي من صلب الدراسات القرآنية من قبيل: فضائل القرآن، والمحكم والمتشابه، والنسخ، والمفصل والموصول.

ومع أنّ كتاب *فهم القرآن* للمحاسبـي يتضمّن بحوثًا كلاميةً تتّصلُ بالذات والصفات، وبخَلْق القرآن، وبالقضاء والقدَر، وبالوعد والوعيد، فإنّ أكثر فصُوله تدور حول الناسخ والمنسوخ، ولعلّ ذلك راجع - وعلى حدّ تعبير الدكتور رضوان السيّد - إلى أنّ مادّة الكتاب مأخوذةٌ في الأكثر من كتاب *الناسخ والمنسوخ* الذي ألّفه أبو عُبيد القاسم بن سلاّم (ت ٢٢٤هـ) شيخ المحاسبـي (السيّد، ٢٠١٠).

ذلك المقصِد. ثمَّ تلاحق العلماء في تفسير القرآن، وسَلَك كلٌّ فريق مسلكًا يأوي إليه، وذوقًا يعتمد عليه، فمِنْهُم مَن سلك مسلك نقْل ما يؤثر عن السَّلف، وأشهرهم محمّد بن جرير الطَّبري، ومنهم من سلك مسلك النَّظر كأبـي إسحاقَ الزجَّاج، وأبـي علـي الفارسـي، وتوالت التفاسير إلى يومنا هذا.

إنّ الموادّ التي استخدمها المحاسبي، سواءٌ في الرواية، أو الدراية، أو علم الكلام، أو الفقه، أو التفسير، تنتمي إلى أربع بيئات: بيئة أهل الحديث، وبيئات المتكلّمين، وبيئة اللغويين، وهم الذين مارسوا الدراسات القرآنية.

ولئن اختار عددٌ من المعاصرين للمحاسبي القول بأنّ المشكلة في الاستنباط التشريعي هي مشكلةُ تنزيل الأحكام أو النصوص - التي تتضمّنُ أحكامًا - على الوقائع، فإنّ المحاسبي يرى أنّ المشكلة هي مشكلةُ "تأويل".

وفي القرنين الرابع والخامس الهجريين نجد بروزًا واضحًا لمؤلّفات بسطت الدراسات القرآنية باستعمال التعبير المركّب "علوم القرآن"، دون أن يحمل دلالة اصطلاحية، أمثال أبي القاسم النيسابوري، الحسن بن محمّد بن الحسن بن حبيب (ت ٤٠٢هـ)، الذي ألّف كتابًا سمّاه *التنبيه على فضل علوم القرآن*.[1]

ويبرز علي بن إبراهيم بن سعيد الحوفي (ت ٤٣٠هـ) الذي ألّف كتاب *البرهان في علوم القرآن*، وهو تفسير يقع في ثلاثين مجلّدًا يوجد ما يقرب من نصفه مخطوطًا في مصر وغيرها، وقد ضمّنه علوم القرآن في تفسير كلّ سورة.

وفي القرنين السادس والسابع الهجريين، نجد ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) وله: *فنون الأفنان في عجائب علوم القرآن* و*المجتبى في علومٍ تتعلّق بالقرآن*. وألّف السخاوي (ت ٦٤٣هـ) كتابه *جمال القرّاء وكمال الإقراء*، وصنّف أبو شامة (ت ٦٦٥هـ) *المرشد الوجيز فيما يتعلّق بالقرآن العزيز*، وهي ألوان من ألوان الدراسات القرآنية.

---

(١) قال أبو القاسم النيسابوري: "من أشرف علوم القرآن علم نزوله وجهاته وترتيب ما نزل بمكّة؛ ابتداء ووسطًا وانتهاء، وترتيب ما نزل بالمدينة كذلك، ثمّ ما نزل بمكّة وحكمه مدني، وما نزل بالمدينة وحكمه مكّي، وما نزل بمكّة في أهل المدينة، وما نزل بالمدينة في أهل مكّة، ثمّ ما يشبه نزول المكّي في المدني، وما يشبه نزول المدني في المكّي، ثمّ ما نزل بالجحفة، وما نزل ببيت المقدس، وما نزل بالطائف، وما نزل بالحديبية، ثمّ ما نزل ليلاً، وما نزل نهارًا، وما نزل مشيّعًا، وما نزل مفردًا، ثمّ الآيات المدنيات في السور المكّية، والآيات المكّية في السور المدنية، ثمّ ما حمل من مكّة إلى المدينة، وما حمل من المدينة إلى مكّة، وما حمل من المدينة إلى أرض الحبشة، ثمّ ما نزل مجملاً، وما نزل مفسّرًا، وما نزل مرموزًا، ثمّ ما اختلفوا فيه، فقال بعضهم: مدني. هذه خمسة وعشرون وجهًا، من لم يعرفها ويميّز بينها لم يحلّ له أن يتكلّم في كتاب الله تعالى" (النيسابوري، ١٩٨٨: ٣٠٧).

وبحلول القرن الثامن والتاسع الهجريين، ظهرت دراسات قرآنية متقدّمة في الجمع والإفادة من قبيل *البرهان في علوم القرآن* لبدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، وكتاب *مواقع العلوم من مواقع النجوم* لجلال الدين البلقيني (ت ٨٢٤هـ)، وكتاب *التيسير في قواعد التفسير* لمحمّد بن سليمان الكافيجي (ت ٨٧٩هـ)، وكتاب *اللباب في علوم الكتاب* لابن عادل عمر بن علي (ت ٨٨٠هـ).

وتبقى أبرز الاجتهادات في ترتيب الدراسات القرآنية وتصنيفها ما نقله لنا السيوطي في *الإتقان* عن رؤية البُلْقيني (ت ٨٢٤هـ) في كتابه *مواقع العلوم من مواقع النجوم* يقول: «أنواع القرآن شاملة وعلومه كاملة. فأردتُ أن أذكر في هذا التصنيف ما وصل إلى علمي، ممّا حواه القرآن الشريف، من أنواع علمه المنيف، وينحصر في أمور:

الأوّل: مواطن النزول وأوقاته ووقائعه، وفي ذلك اثنا عشر: المكّي، المدني، السفري، الحضري، الليلي، النهاري، الصيفي، الشتائي، الفراشي، والنومي، أسباب النزول، أوّل ما نزل، آخر ما نزل.

الأمر الثاني: السند، وهو ستّة أنواع: المتواتر، الآحاد، الشاذّ، قراءات النبيّ، الرواة، الحفّاظ.

الأمر الثالث: الأداء، وهو ستّة أنواع: الوقف، الابتداء، الإمالة، المدّ، تخفيف الهمزة، الإدغام.

الأمر الرابع: الألفاظ، وهو سبعة أنواع: الغريب، المعرب، المجاز، المشترك، المترادف، الاستعارة، التشبيه.

الأمر الخامس: المعاني المتعلّقة بالأحكام، وهو أربعة عشر نوعًا: العامّ الباقي على عمومه، العامّ المخصوص، العامّ الذي أريد به الخصوص، ما خصّ فيه الكتاب السنّة، ما خصّت فيه السنّة الكتاب، المجمل، المبين، المؤوّل، المفهوم، المطلق، المقيّد، الناسخ والمنسوخ، نوع من الناسخ والمنسوخ، وهو ما عمل به من الأحكام مدّة معيّنة والعامل به واحد من المكلّفين.

الأمر السادس: المعاني المتعلّقة بألفاظ، وهو خمسة أنواع: الفصل، الوصل، الإيجاب، الإطناب، القصر.

وبذلك تكمّلت الأنواع خمسين. ومن الأنواع ما لا يدخل تحت الحصر: الأسماء، الكنى، الألقاب، المبهمات» (السيوطي، ١٩٧٤: ١، ٤٢).

وقبل السيوطي والبلقيني ذكر صاحب *البرهان* الإمام الزركشي سبعةً وأربعين نوعًا من أنواع علوم القرآن، وقال: «إنّ كلّ نوع من هذه الأنواع لو أراد الإنسان استقصاءه لاستفرغ عمره، ولم يحكم أمره، وإنّه اقتصر من كلّ نوع على أصوله، والرمز إلى بعض فصوله» (الزركشي، لا تاريخ: ١، ١٠٢).

وبعد كتاب *البرهان*، توالت مؤلّفات وكتب ناقشت بعض المسائل المتعلّقة بأسباب النزول وطرق الأداء، والتفسير والتأويل، إلى أن جاء السيوطي الذي انبرى للكتابة في علوم القرآن بمنهج تجميعي ترتيبـــي، استحضر جهود من سبقوه، وذلك في كتاب وسمه بـــ *التحبير في علوم التفسير* جمع فيه أكثر من مائة باب، وجمع في كلّ باب مسائله وفروعه كلّها، ثمّ شرع في تنقيح هذا الكتاب، وتهذيبه وإعادة النظر في ترتيب أبوابه وفصوله، بشكل يحقّق الغاية المقصودة، وكان هذا الكتاب هو *الإتقان في علوم القرآن* وجعله مقدّمة لكتابه في التفسير *مجمع البحرين ومطلع البدرين*.

وحسب ما أثبته الإمام السيوطي فقد بلغت أقسام علوم القرآن ثمانين عنوانًا:

"النوع الأوّل: معرفة المكّي والمدني. الثاني: معرفة الحضري والسفري. الثالث: النهاري والليلي. الرابع: الصيفي والشتائي. الخامس: الفراشي والنومي. السادس: الأرضي والسماوي. السابع: أوّل ما نزل. الثامن: آخر ما نزل. التاسع: أسباب النزول. العاشر: ما نزل على لسان بعض الصحابة. الحادي عشر: ما تكرّر نزوله. الثاني عشر: ما تأخّر حكمه عن نزوله وما تأخّر نزوله عن حكمه. الثالث عشر: ما نزل مفرّقًا وما نزل جمعًا. الرابع عشر: ما نزل مشيّعًا وما نزل مفردًا...» وهكذا ثمانين نوعًا ثمّ يقول: «فهذه ثمانون نوعًا على سبيل الإدماج، ولو نوّعت باعتبار ما أدمجته في ضمنها لزادت على الثلاثمائة» (السيوطي، ١٩٧٤: ١، ٣١).

ولعلّ أبرز ما تميّز به السيوطي أنّه أورد فيه كثيرًا من نصوص الكتب التي لم تقع لنا، من كتب الجعبري، والباقلاّني، والكيا الهراسي، والزملكاني، وابن الأنباري، وغيرهم بعد أن نثرها متفرّقة في فصول كتابه وأبوابه ومختلف فقراته.

وبعد القرن العاشر الهجري، نجد موسوعات علمية قاربت موضوع الدراسات القرآنية بطريقة استحضرت التراكم المعرفي والذي توّج مع السيوطي في *الإتقان*، وهنا نذكر كتاب *تحفة الفقير ببعض علوم التفسير* لأبـــي عبد الله محمّد بن سلامة الإسكندري (ت ١١٤٩هـــ)، *والزيادة والإحسان في علوم القرآن* لابن عقيلة الحنفي المكّي (ت ١١٥٠هـــ)، *وكتاب عجيب البيان في علوم القرآن* للشيخ عبد الباسط القنوجي (ت ١٢٢٣هـــ)، وصولاً إلى النهضة الحديثة في القرن الرابع عشر الهجري، حيث ظهرت عشرات المؤلّفات الحديثة التي اختصرت ما تقدّم وأضافت إليه، لعلّ من أهمها: *مناهل العرفان في علوم القرآن* تأليف الشيخ محمّد عبد العظيم الزرقاني، و*مباحث في علوم القرآن* للدكتور صبحي الصالح، *والنبأ العظيم* للدكتور محمّد عبد الله دراز، الذي قدّم مباحث علوم القرآن، بمنهج قرآني بديع.

وقد تعدّدت مناهج الدراسات القرآنية بقدر العلوم التي كانت شائعة إبّان ظهورها، وقد أعجبني قول السيوطي في *الإتقان*، قيد الكلام عن مختلف التيّارات التي ظهرت في الدراسات القرآنية بعد ابن جرير الطبري، حيث قال:

«ثمّ صنّف بعد ذلك قومٌ برعوا في علوم، فكان كلّ واحد منهم يقتصر... على الفنّ الذي يغلب عليه، فالنحوي تراه ليس له همّ إلاّ الإعراب وتكثير الأوجه المحتملة فيه، ونقل قواعد النحو ومسائله وفروعه وخلافياته، والإخباري ليس له شغل إلاّ القصص واستيفاؤها والإخبار عمّن سلف، والفقيه يكاد يسرد فيه الفقه من باب الطهارة إلى أمّهات الأولاد، وربّما استطرد إلى إقامة الأدلّة الفقهية، والجواب على أدلّة المخالفين، وصاحب العلوم العقلية قد ملأ تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة وشبهها، وخرج من شيء إلى شيء حتّى يقضي الناظر العجب من عدم مطابقة المورد للآية، والمبتدع ليس له قصد إلاّ تحريف الآيات وتسويتها على مذهبه الفاسد، بحيث إنّه متى لاح له شاردة من بعيد اقتنصها، أو وجد موضعًا له فيه أدنى مجال سارع إليه» (السيوطي، ١٩٧٤: ٢، ٢٤٣-٢٤٤).

وقد أسفرت هذه الاجتهادات[١] تاريخيًّا عن مجموعة من المجالات المنهاجية، يمكن رصدها كما يأتي:

المجال الأوّل: العمل لتبيين معالم المنهج الذي كان عليه النبي ﷺ وأصحابه الكرام في مجال الاستمداد من الوحي "ما أنا عليه وأصحابي". فقد انتبه العلماء المسلمون إلى سريان منهج كامن في القرآن المجيد يُبيِّن وَفْقَه بعضه بعضًا... وهو ما أسموه **تفسير القرآن بالقرآن**، والذي شهد عبر العصور جهودًا تبيّنه، وهذه البيانية أسفرت عن مجموعة من المناهج كمقاربات التفسير الموضوعي المختلفة والتي لا تزال محتاجة إلى صقل تكملة.

المجال الثاني: كما انتبهوا إلى كون السنّة النبوية منبثقة من مشكاة القرآن الكريم ومبيّنة له، وإلى أنّ فيها منهجًا كامنًا ساريًا، يتمّ بمقتضاه بيان مراد الله من عباده في كتابه الخاتم، استنباطًا للأحكام وبثًّا للحكمة الموجِّهة ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾ (سورة الأحزاب، ٣٣: ٣٤). ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (سورة النحل، ١٦: ٤٤). وقد برزت في هذا الاتّجاه مجموعة جهود تحت مسمّى **التفسير النبوي للقرآن، والتفسير بالمأثور** ممّا يحتاج إلى نظر متجدّد مصنّف ومدقّق.

المجال الثالث: **حركات التدوين** لمعارف الوحي وضبط مناهجها، إذ هي مصادر المفردات التي منها يمكن أن تصاغ المنهاجية. وقد بذل علماء المسلمين في هذا المجال جهودًا قيّمة مشكورة في مجال العناية بالقرآن المجيد والسنّة النبوية حتّى ظهرت إثر هذه العناية علوم فاقت الثمانين علمًا من علوم القرآن، وأربت على واحد وتسعين علمًا من

---

(١) ومن ضمن ما تحتاجه الأمّة في هذا الباب:
- التعرّف على الكتب المطبوعة، والنظر في المحتاج إلى إعادة تحقيق فتوكله إلى مجموعة مترابطة متخصّصة في العلم الخاصّ بالمخطوطة، ذات خطّة محدّدة معروفة وموضوعة سابقًا لإخراج المخطوطات.
- التعرّف على الكتب التي ما زالت مخطوطة من خلال الفهارس العلمية ومن خلال تجميع هذه الفهارس في مكان واحد بما يسهّل الوصول إليها، والعهد بهذه الكتب إلى مجموعة مترابطة من طلبة العلم يقومون بتحقيقها وفق خطّة التحقيق المقترحة.
- التعاون مع دور الكتب في العلم ومحاولة الحصول على صور المخطوطات وخاصّة الدور التي جمعت ما في الدور العالمية.

علوم السنّة. وهي علوم تحتاج اليوم إلى استيعاب وتصنيف وترتيب وتكميل.

المجال الرابع: العمل الدؤوب لضبط **مناهج الاستنباط** من الكتاب والسنّة، ومناهج فقههما والعمل بهما، أو تفسيرهما وتأويلهما، أو قراءتهما وتلاوتهما. وقد أسفرت هذه الجهود عن مجموعة من المعارف والعلوم في مجالات التفسير وعلم الفقه وأصوله وقواعده ومقاصده ورجالاته وطبقاتهم ومذاهبهم، غير أنّه يلاحظ في العصور المتأخّرة على وجه الخصوص، ابتعاد هذه المعارف عن النصّ المؤسّس كتابًا وسنّةً ممّا يحتاج إلى استدراك وضبط وتجديد.

المجال الخامس: ضبط كلّيات الاستنباط من الكتاب والسنّة، ومقاصده، وأصوله، وآلياته. وهذا المجال ارتبط بالمجال الرابع الذي قوامه مناهج الاستنباط والاستدلال.

المجال السادس: العناية **بالبعد التأويلي** في التعاطي مع القرآن الكريم، ولعلّ محاولة الحارث المحاسبي كانت خير شاهد على هذا الجانب.

المجال السابع: الاجتهاد لضبط **مصطلحات** الكتاب والسنّة وعلومهما. وقد نتج عن ذلك مجموعة من العلوم والمعارف كعلم الكلّيات وعلم المفردات وعلم المصطلح وعلم المفاهيم، غير أنّها علوم ومعارف تحتاج إلى ضبط وتتميم وتوسعة وتفعيل.

المجال الثامن: وهو **المجال المنهاجي** الذي لم يأخذ حظّه الكافي من الجهود البحثية والاهتمام، ونقصد تحديدًا ضبط معالم الرؤية والتمثّل الموجودَين في الوحي للإنسان وللكون، وللحياة والأحياء، والحاضر والمستقبل، والفرد والجماعة، والذات والآخر، والأمن والخوف، واليسر والعسر، والأعراض والجواهر، والروح والمادّة...

المجال التاسع: ضبط معالم **القيم والأخلاق** ومراتبها كما يبسطها القرآن الكريم.

المجال العاشر: المجال اللغوي اللسني، حيث بذل علماؤنا جهودًا كبيرة في مضمار استبانة معالم خصائص عربية القرآن وبلاغته وإعجازه وإعرابه ومعانيه اللغوية وتناسبات جمله وفواصله. وهي كلّها مضامير تحتاج إلى مزيد من التصنيف والتدقيق والتوجيه.

وهي مجالات بأكملها، لا تزال تحتاج إلى عناية وتكملة في جوانب منها، وإلى تتميم التأسيس في جوانب أخرى.

ثانيًا: الدراسات القرآنية في العصر الحديث

عرفت العقود الأخيرة تطوّرات عديدة في مجال الدراسات القرآنية، بعضها اتّخذ من *البرهان* و*الإتقان* مصدرًا رئيسًا،[١] وبعضها اتّخذ شكل مذكّرات مؤلّفة خصّيصًا لطلاّب الجامعات،[٢] فلأوّل مرّة نجد أمامنا تعدّدًا منهجيًّا يخرج عن المناهج التقليدية المألوفة في التفسير ودراسات علوم القرآن. علاوةً على ذلك، نجد أنفسنا أيضًا أمام استخدام لمناهج أجنبية وافدة، جديدة ومتنوّعة، لم تنبت في أرض المعرفة الإسلامية وثقافتها الخصبة، ثمّ إنّ هذا النتاج الجديد من الأبحاث والدراسات أسهم فيه غير المسلمين بشكل واضح، وذلك بغضّ النظر عن تقييم ما قدَّموه، الذي يُعَدّ موضوعًا مستقلاًّ يحتاج بالطبع إلى تفكيك وتحليل.

أمّا على **مستوى المنهج**، فشهدنا دخول مناهج جديدة إلى حقل الدراسات القرآنية، بعضها مستفاد من العلوم اللغوية والاجتماعية الحديثة، وبعضها اقتفى أثر المناهج الاستشراقية – وخصوصًا إرث القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين – وبعضها الآخر دخل في مرحلة تنقية وتصفية وإعادة ترتيب لما تمّ إنتاجه وتداوله في هذا المجال.[٣]

---

(١) من هذه الكتب، نذكر كتاب د. أحمد حسن فرحات *في علوم القرآن: عرض ونقد وتحقيق*؛ د. محمّد الصادق قمحاوي *الإيجاز والبيان في علوم القرآن*؛ ود. فهد بن عبد الرحمن الرومي *دراسات في علوم القرآن*؛ ود. غانم قدوري حمد *محاضرات في علوم القرآن*؛ ود. محمّد الدسوقي *في تاريخ القرآن وعلومه*؛ ود. أحمد عادل كمال *علوم القرآن*؛ ود. صابر غانم المنكوت *أطياف البيان في أحكام وعلوم القرآن*؛ ود. أمين فرشوخ *المدخل إلى علوم القرآن والعلوم الإسلامية*؛ ود. محمّد أحمد خلف الله *القرآن وعلومه*.

(٢) منها: *مذكّرات في علوم القرآن من كتاب منهج الفرقان* للشيخ محمّد علي سلامة؛ و*مذكّرات في علوم القرآن* للشيخ محمّد أبو الخير زين العابدين؛ و*مذكّرة في علوم القرآن* للشيخ أحمد أحمد علي؛ و*مذكّرة في علوم القرآن* للدكتور محمّد يوسف الشربجي.

(٣) نذكر في هذا الصدد جهودًا مثل محمّد أركون بدءًا من بحثه *نسبة القرآن إلى الله* عام ١٩٦٩م، مرورًا بكتابه *قراءات في القرآن* عام ١٩٨٢م، وأخيرًا كتابه *القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني* عام ٢٠٠١م، ومحمّد أبو القاسم حاج حمد في كتابه/مشروعه *العالمية الإسلامية الثانية: جدل الغيب والإنسان والطبيعة* عام ١٩٧٩م، ومحمّد شحرور في كتابه *الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة* عام ١٩٩٠م. وتندرج في هذا السياق دراسة نصر حامد أبو زيد في كتابه *مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن* عام ١٩٩٠م، ودراسة عبد المجيد الشرفي في كتابه *الإسلام بين الرسالة والتاريخ* عام ٢٠٠١م، وغيرهم من المهتمّين بشكل أو بآخر بهذا الحقل المعرفي.

لقد أثبتت الدراسات القرآنية في العقود الستّة الأخيرة خِصبها إلى درجةٍ تبدو فيها كما لو أنّ مجالها حقلٌ بكرٌ تمامًا، وقد اعتمدت مداخل ميّزت إنتاجها ورؤيتها لحقل علوم القرآن، نذكر منها:

١- مدخل التجديد للفهم والعمل والإصلاح

ومن أهمّ المدارس التي نحت هذا المنحى، مدرسة اختُلف في توجّهها بين المنهج الإصلاحي الهدائي، والمنهج الأدبـي، والمنهج الاجتماعي. فاعتبرها الدكتور محمّد حسين الذهبـي مثلاً لونًا أدبيًّا اجتماعيًّا.(١)

أمّا روّاد هذا الاتّجاه فهم: الشيخ محمّد عبده (ت ١٣٢٣هـ)، والسيّد محمّد رشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ)، والشيخ محمّد مصطفى المراغي (ت ١٣٧١هـ)، والطاهر ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ).

٢- مدخل التجديد للمنهج

وقد استفاد من المدرسة الإصلاحية، والمدرسة التربوية، وكلّ ما سبق من مناهج تاريخية ووصفية وغيرها... وقد بدأت بوادر هذا المدخل تبرز مع ازدهار

---

(١) وعرّف بوظائفها قائلاً: "إنّ هذه المدرسة نهجت بالتفسير منهجًا أدبيًّا اجتماعيًّا، فكشفت عن بلاغة القرآن وإعجازه، وأوضحت معانيه ومراميه وأظهرت ما فيه من سنن الكون الأعظم ونظم الاجتماع، وعالجت مشاكل الأمّة الإسلامية خاصّة، ومشاكل الأمم عامّة بما أرشد إليه القرآن من هداية وتعاليم جمعت بين خيري الدنيا والآخرة، ووفّقت بين القرآن وما أثبته العلم من نظريات صحيحة وجلّت للناس أنّ القرآن هو كتاب الله الخالد". وقد سار على هذا التقسيم الدكتور عبد القادر محمّد صالح في كتابه *التفسير والمفسّرون في العصر الحديث* فسمّاه التفسير الأدبـي الاجتماعي. وهناك من درجهم في المدرسة العقلية الاجتماعية، كالدكتور فهد الرومي في كتابه *اتّجاهات التفسير في القرن الرابع عشر*. واعتبر الدكتور محسن عبد الحميد أنّ الأفغاني هو الذي أرسى أسسه في *العروة الوثقى*. كما جعله الدكتور صلاح عبد الفتّاح الخالدي في كتابه *تعريف الدارسين بمناهج المفسّرين* من التفاسير الاجتماعية، وأضاف إليه تفسير وهبة الزحيلي، وسار سيره الدكتور محمّد عفت الشرقاوي في كتابه *الفكر الديني في مواجهة العصر*، والمجال لا يزال طريًّا من حيث الدراسات، وينبغي التنبيه هنا على وجود رسالتين علميتين، الأولى موضوع رسالة دبلوم دراسات عليا للأستاذة سلمى تليلاني تحت عنوان: "النزعة الإصلاحية الحديثة وأثرها في التفسير: دراسة في الاتجاه الاجتماعي للتفسير"، والثانية موضوع أطروحة دكتوراه للدكتور محمّد السيسي بكلّية الآداب بمكناس بعنوان: "الاتّجاه الاجتماعي في التفسير في العصر الحديث".

التفسير الموضوعي وتفرّعه إلى اجتهادات تجديدية عدّة. حيث كان المفسّرون والباحثون يجمعون بين هذه المدلولات التفصيلية، وينسّقون بينها، ليستخرجوا من مجموعها نظريةً قرآنيةً واقعيةً متكاملة. وقد تفرّع عن هذا الجهد العلمي ظهور مناهج متكاملة:

أ. **مدرسة التفسير الموضوعي** التي عمدت إلى جمع مواضيع القرآن كلّها بعضها إلى بعض.

ب. **ومدرسة المصطلحات القرآنية** ورائدها الأستاذ الدكتور البوشيخي بالمغرب، وقد عاش هذا المنهج ردحًا من الزمن بحثًا وتدقيقًا (البوشيخي، ٢٠٠٩: ٤٧، ٥٢ بتصرّف)، واجتهادًا وتجديدًا، وقد تبنّاه تلاميذ نجباء، جمعوا وأحصوا، وحقّقوا وما كلّوا، من أجل الإسهام في حلّ أزمة غياب المنهجية في مجال دراسة المفاهيم والمصطلحات القرآنية.

ج. **منحى الفطرة: من القرآن إلى العمران** وهو المشروع الذي حمل لواءه د. فريد الأنصاري - رحمه الله - وهو مشروع إصلاحي دعوي، مبنيٌّ على فكرة "من القرآن إلى العمران" والتي تبشّر بالبعثة الجديدة؛ من الحركة الإسلامية إلى حركة الإسلام. تحدّث فيه - رحمه الله - عن الوسائل العملية والمسالك التطبيقية للتخلّق بأخلاق القرآن والتحقّق بهذه الرسالات الربّانية، التي هي رسالة الهدى المنهاجي.

د. **المشروع القرآني للدكتور طه جابر العلواني** حيث يتبنّى الدكتور طه جابر فيّاض العلواني رؤية نقدية شاملة للعلوم الإسلامية التي بُنيت حول الخطاب القرآني باعتبار أنّ المنهجية التي تأسّست عليها تلك العلوم والمعارف متعارضة مع منهجية القرآن الكريم فعانت من الفصام بين الاعتقاد النظري بأنّ الخطاب القرآني خطاب إلهي معجز ومهيمن على ما سواه، وبين الاستحضار الفعلي لهذا الاعتقاد عند التعاطي معه، فليست المشكلة محصورة في بعض موضوعاتها ومسائلها.

ويرى الدكتور طه أنّ هذه العلوم التي حامت حول القرآن الكريم وقعت في مآزق عدّة بسبب ذلك الفصام، وكرّست هيمنة نسبية البشر على مطلق الكتاب

وقيّدته إلى مدركاها الظرفية ومحدّداها الزمانية والمكانية وسقوفها المعرفية، وقاسته على معهود اللسان البشري فحكّمت نواقصه عليه، وقاسته على الكتب التي سبقته استنادًا إلى تصوّرٍ بأنّ هناك تشاهًا بين بعض موضوعات الخطاب القرآني وقضاياه وبين الكتب السابقة عليه، فغُيِّبت هيمنته عليها ممّا فتح الباب أمام تراث لاهوتي بشري مجافٍ للقرآن ومتصادم مع العقل ران على فهمنا للخطاب القرآني.

كما أنّ بعض هذه المعارف حسب د. طه جابر قد تجاوز إطلاق القرآن في خضمّ التشتّت الطائفي والتمزّق المذهبي، فصيغت الكثير من القضايا الكلّية في سياق ردّات الفعل، فبرزت تفسيرات متضاربة، وتأويلات متناقضة وفقه مختلف؛ وفي المحصّلة استُبدلت مرجعية القرآن وحاكميته بتلك العلوم والمعارف فصارت مقصودة لذاها، أو بمرجعيات بديلة يُستغنى ها عن الرجوع إلى القرآن.

٣- مدخل التجديد للرؤية والمنهاج

وهو مشروع تجديدي منطلقه اليقين الناجم عن قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ (سورة الإسراء، ١٧: ٩)، وقد بدأت تنضج ثماره، وما زالت أوراقه لم تنشر بعد، وأُلقيت في محاضرات وعقدت لها مدارسات. وقد أصّل لها الأستاذ الدكتور أحمد عبادي انطلاقًا من رؤية بنائية منظومية للوحي والكون على حدٍّ سواء، وهي البنائية التي أطلق الكشف عنها، حسب الدكتور أحمد عبادي "إمكان البحث المنهاجي الذي فجّر كلّ هذه العطاءات المعرفية والمادّية الماثلة أمامنا اليوم، حيث نجد الوحدة العضوية في القرآن المجيد وكذا في السنّة النبوية المطهّرة ثمّ في التكامل المعرفي بينهما... ولا شكّ أنّ الإنسان إن استعان بالقراءة التكاملية الجامعة بين هاديات الكون الممكنة من الحركة، وهاديات الوحي الممكنة من الوجهة والقبلة، سوف ينعتق ولا شكّ في واقعية من إكراهات هذا الحاضر، وينطلق نحو آفاق المنشود في استكشاف لمناجم الجمال البلسم، وواحاته في كلٍّ من الوحي والكون".

ومشروع العلاّمة أحمد عبادي يقوم على أسسٍ في مقدّمتها التمحيص والتحرير للأنساق والأطر المرجعية والمركّبات المفاهيمية التي تقود عمليتنا التفكيرية

والتحليلية، وتؤطّر أضرب النظر الذي نستعمله ونوظّفه، والكشف عن البراديغمات الكامنة وراء علومنا ومعارفنا الإسلامية حتّى نتأكّد من قرآنيتها وسلامتها ومطابقتها.

أمّا في الجانب الأوروبـي فقد ساد في الدراسات الاستشراقية الحديثة اعتبار كتاب *تاريخ القرآن* للمستشرق الألماني البارز تيودور نولدكه (Nöldeke 1836-1930) بمثابة التأسيس العلمي لباقي الدراسات القرآنية في العصر الحديث، وسيطر على الدراسات القرآنية حتّى مطالع الستّينات.

وعلى خُطَى نولدكه ودراسته للغة القرآن على وجه الخصوص، سارت ثلاث دراساتٍ لمستشرقين من النصف الأوّل من القرن العشرين، وهم: البريطاني ريتشارد بل، والفرنسي ريجيس بلاشير، والألماني رودي بارت، وحسب ما ذهب إليه الدكتور رضوان السيّد فهذه النماذج تمثّل أقصى ما يمكن أن تقدّمه التاريخانية الفيلولوجية في دراسة النصّ الديني.

وعمومًا، فالدراسات الفيلولوجية التاريخانية للقرآن الكريم لدى المستشرقين الأوروبيين استقرّت في ثلاثة خطوطٍ كبرى، لا تتناقضُ كثيرًا والرواية الإسلامية التقليدية:[(١)]

(١) انظر د. رضوان السيّد، في دراسته العلمية الرائدة "جوانب من الدراسات القرآنية الحديثة والمعاصرة في الغرب"، حيث بيّن، حفظه الله، في معرض حديثه عن القراءات الراديكالية المعاصِرة للقرآن الكريم: "تكاد الدارسةُ الألمانية الكبيرة أنجليكا نويفرت (Angelika Neuwirth) تنفردُ في الدراسات القرآنية المعاصرة في الغرب بالمزَاوجة بين البنيوية والإبستمولوجيا. فعلت ذلك في دراستها الواسعة للسُّوَر المكّية أواخر السبعينات من القرن الماضي، كما لعب هذا التوجُّه دورًا بارزًا في دراساتها المستمرّة حتّى اليوم، وبخاصّة مقالاتها المبسوطة في *موسوعة القرآن* التي أُنجزت في النصف الثاني من التسعينات. وهي تُركِّزُ على أنّ القرآن نصٌّ شعائريٌّ مَتلوٌّ منذ البداية، ولذلك فهو يجمع بين التدوين الذي يفترض الانضباط، والشفوية التي تُحيلُهُ إلى تقليد حيٍّ أو نصٍّ متلوّ (Recitation Text) – وما صارت طريقتها الطموحة وذات المنزع الأدبـي اتّجاهًا واسعًا في أوساط الدارسين للقرآن، بل سادت راديكاليتان تفكيكيتان منذ الثمانينات وحتّى اليوم: الراديكالية التي تعمدُ إلى تفكيك النصّ من الداخل، والراديكالية الأخرى التي تبحث عن أصولٍ عبرية أو سريانية مركّبة للنصّ في استعادةٍ لفيلولوجيات القرن التاسع عشر، والتي كاد نولدكه نفسه يتجاوزها في أواخر حياته" (السيّد، ٢٠٠٧).

الخطّ الأول: أنّ النصّ القرآني الذي بين أيدينا اليوم هو في مجموعه ممّا خلّفه النبيّ محمّد ﷺ.

الخطّ الثاني: أنّ القرآن دُوِّن استنادًا إلى ما خلّفه كُتّاب النبيّ ﷺ من مدوَّنات، وإلى ما احتفظت به الذاكرة الجماعية للجماعة الإسلامية الأولى.

الخطّ الثالث: أنّ الترتيب الحالي للسُّوَر كما اعتُمد في المصحف العثماني مختلفٌ عمّا خلّفه النبيّ ﷺ لأصحابه، وربّما اختلف أيضًا ترتيب الآيات في بعض السُّوَر!

ثالثًا: الدراسات القرآنية والحاجة إلى التأويل

تكفّل الله عزّ وجلّ بإنزال القرآن المجيد، وتصريفه، وبيانه، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (سورة الأنعام، ٦: ١٠٥) وقال سبحانه: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (سورة القيامة، ٧٥: ١٩). وقد تعدّدت المناهج والطرق التي اعتمدها علماء الأمّة لفهم كتاب الله عزّ وجلّ، والتعرّفِ على دقائقه، كما تنوّعت المصادر التي استقوا منها مادّهم التفسيرية، والاستنباطية، والاستدلالية، والتنزيلية.

وقد سجّلت أولى مراحل تعامل علماء الأمّة مع القرآن الكريم اهتمامًا خاصًّا بالدراسات القرآنية ولا سيّما ما يتعلّق بالألفاظ والمفردات القرآنية، وتعدّدت مظاهر هذا الاهتمام درسًا وتحليلاً... واتّسعت لتشمل تأصيل المفاهيم، والكشف عن معانيها، وبيان الفروق والعلائق، ورصد أصولها الدلالية، وامتداداها المفهومية، وتصحيح الفهوم الخاطئة حولها... وخصّصوا لذلك أبوابًا ومباحث بعينها نجدها ماثلة في كتب اللغة، وأصول الفقه، والموسوعات التفسيرية، وكتب الغريب، وكتب معاني القرآن، ومعاجم الألفاظ القرآنية، وكتب الوجوه والنظائر، وغيرها، حيث نجد القدماء قد صاغوا فهْمَهم للنشاط التأويلي بعد وضعه في مجال حيوي يضمّ اللغة، والدلالة، والقرينة، والسياق، فضلاً عن مباحث أخرى من المعاني المفردة والمعاني المؤلّفة، ممّا يسمّيه المناطقة العرب «التصوّرات والتصديقات»، بل إنّ التأويل امتدّ عند القدماء ليشمل الأحلام، وقد اتّسع فلم يقف عند حدود

النصوص، وإنّما تجاوزها إلى تأويل الظواهر الثقافية الكبرى، على نحو ما نجد في رسائل الجاحظ، وكتابات أبـــي حيّان التوحيدي، وكذا تأويلات ابن خلدون لحركة التاريخ والعمران، وغيرهم.

وقد أخذ التأويل نفسًا جديدًا على يد علماء اللغة الأوائل حينما ألّف أبو عبيدة معمر بن المثنّى (ت ٢٠٩هــ) كتاب *مجاز القرآن*، وظهرت مصطلحات المجاز، والتشبيه، والتمثيل في المستوى الأسلوبـــي، لإخراج معنى الآيات عن دلالتها الموهمة بالتشبيه أو الظلم أو الجبر. الأمر الذي أسهم في حمل الكثير من الآيات على معنًى يتّفق مع العقل في تنزيه الذات الإلهية عن الأمر بالظلم أو الفساد أو عن التجسيد، وصاحب ذلك توسّعٌ في معنى المجاز بجعله أداة طيّعة في يد المؤوِّل للآيات القرآنية.

وفي أحضان النظر في القرآن الكريم لفهم آياته وتدبّرها، نشأت **المعرفة التأويلية**، وقد كان تمثّل علماء المسلمين لهذه المعرفة تمثّلاً منهجيًّا، ووظيفيًّا، القصد منه اكتشاف القدرات الكامنة في النصّ المرجعي، الذي هو مناط الاستمداد ومنطلق أيّ اجتهاد بشري يتغيّى توليد الدلالات والمعاني، وفهم السياقات والمباني، من أجل التفاعل مع المستجدّات، ومستأنفات الأحوال، قيامًا بخاتمية الإسلام، وعالميته، وقيّوميته.(١)

إنّ الوصل بين الدراسات القرآنية والتأويل، هو وصل بين قطبين متكاملين، لا يمكن لأحدهما أن يستغني عن الآخر، فللوصول إلى معرفة ما، لا بدّ من الدخول في العملية التأويلية، وممارستها وفق الضوابط والشروط المعتبرة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ عنوان الدراسات القرآنية والتأويل يستجمع أسئلة متعدّدة عن علاقة المعرفة بالوحي وعن وظيفية التأويل في بناء المعرفة انطلاقًا من النصّ المؤسّس، ثمّ عن علاقة المعرفة بالأطر المرجعية والأنساق القياسية، التي تعدّ بمثابة اللحمة لهذا البناء.

---

(١) الحديث عن التأويل لا يستقيم دون الحديث عن أصوله، وأسسه، التي من خلالها وعبرها يـــتمّ الدخول في العملية الفهمية لنصوص الوحي. وهو مجال قد بُذلت له أوقات وفنيت فيه أعمال، منذ جيل التلقّي إلى يوم الناس هذا، كما تناثرت مباحثه وفصوله في حقول معرفية شتّى تحتـــاج إلى استقراء وجمع وترتيب، وكشف وبيان لوظيفيتها في فهم الوحي.

من هنا تأتي أهمّية استئناف النظر من أجل بناء علم أصول التأويل، وراهنيتها في إطار تجريد مناهج الاستمداد من الوحي الممكّنة من إطلاق قدرات النصّ المؤسّس لبناء الحضارة الإنسانية، والإسهام في تيسير التفسير، وإيصال العالمين بهاديات الوحي وقيمه.

والراصد للأدبيات الخاصّة بالدراسات التأويلية يلحظ كلامًا كثيرًا حول مفهوم التأويل في علاقته بباقي الدراسات القرآنية، وهذا أمر يعود إلى كون هذا الموضوع تتجاذبه حقول معرفية متعدّدة، وبيئات ثقافية مختلفة. وإذا كان لفظ التفسير الذي ورد في القرآن مرّة واحدة، في الاصطلاح هو إزاحة المعنى المبهم عن النصّ، وإفادة المعنى المقصود، وما يتعلّق بالجوانب العامّة التي تدور خارج النصّ، من علم نزول الآية وسورها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثمّ ترتيب مكّيِّها ومدنيِّها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصّها وعامّها، ومطلقها ومقيّدها ومجملها ومفسّرها (الزركشي، لا تاريخ: ٢، ١٤٨)، فإنّ التأويل الذي ورد في القرآن الكريم سبع عشرة مرّة[١] مختلفٌ في الحقيقة عن التفسير.

وقد انتبه إلى هذا المعطى ثلّة من العلماء، من أقدمهم الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) الذي طرح المشكلة بشكلٍ متكامل في رسالتين؛ الأولى *مائيّة العقل وحقيقة معناه واختلاف الناس فيه*، والأخرى *فهم القرآن*. حيث نبَّه المحاسبي على أمرين اثنين: أوّلهما أنّ مفرد التأويل الذي يردُ في القرآن ستَّ مراتٍ مختلفٌ في الحقيقة عن التفسير، وهو يتناول المنظور العامَّ للقرآن؛ وثانيهما أنّ النهج التأويلي يتطلّب تعقُّلاً للنصّ يقوم على ثلاث خطوات: التفسير، والجماعة العاقلة أو المتعقّلة، والقارئ. وهذه العمليات الثلاث المترابطة يسمّيها المحاسبي: "العقل عن الله" (السيّد، ٢٠١٠).[٢]

---

(١) وردت مادّة (أول) في القرآن الكريم من خلال اثني عشر اشتقاقًا تكوّن في مجموعها ٤٢٠ موضعًا، يقتصر الدرس منها على الاشتقاقات المنتمية إلى المجال المفهومي نفسه للفظ التأويل الذي ورد ١٧ مرّة، وهي: التأويل، والموئل، والأوَّل (بصِيَغِه)، والآل، والأوّلون، والأولى. انظر تفصيل مواردها وتحليل دلالتها في *مفهوم التأويل في القرآن الكريم: دراسة مصطلحية* (زمرّد، ٢٠١٣: ١٢٣ وما بعدها).

(٢) وللمزيد راجع *العقل وفهم القرآن* (المحاسبي، ١٩٨٢: ٣٠٢-٣٢٥).

وينبغي أن نلاحظ هنا أساسًا أنّ المحاسبـــي يعني بالتأويل: المنظور الشامل. ويعتبر العقل غريزةً وليس جوهرًا فردًا، وهو لذلك لا ينفصل عن الجماعة المتعقِّلة. وعلى القارئ أن يأخذ هذه الأمور جميعًا بالاعتبار وهو يتلقّى النصَّ القرآني ويعيد قراءته (السيّد، ٢٠١٠).

ونقل السيوطيّ عن أبـــي نصر القشيري قوله: "التفسير مقصور على السماع، والاتِّباع، والتأويل مقصور على الاستنباط" (السيوطي، ١٩٧٤: ٤، ١٦٨)؛ "فالتأويل ما استنبطه العلماء من معاني الخطاب من خلال ما وضح وظهر من جهود المفسّرين للنصّ" (السيوطي، ١٩٧٤: ٤، ١٦٨)، ووجهة النظر هذه تؤيِّد كون الاستمداد من النصِّ يجتاز مراحل ثلاث: مرحلة فهم النصّ، ثمَّ تفسير النصِّ، ثمَّ التطبيق.

ونظرة في *برهان* الزركشي، أو *إتقان* السيوطي، تُظهر بجلاء عناوين المباحث والقضايا التي اهتمّت بها مقرّرات التفسير طوال قرون متعاقبة؛ وهي مباحث تعبّر تفاصيلها عن الاهتمام البالغ بالدرس التفسيري على حساب الدرس التأويلي. ويكشف العَلَمان عن حجم التراث المنقول في هذا الخصوص، خاصّةً أنّهما من أعلام القرن التاسع الهجري، وبمراجعة عناوين *الإتقان في علوم القرآن*، الذي يُعَدّ أوسع من *البرهان*، نجدها واضحة في تأكيد ما سبق ذكره.

من هنا، فحديثنا عن التأويل لن يكون بمنأًى عن التفسير، وعن نظرية المعنى في البلاغة العربية، وعن أصول الاستدلال، وقواعد الاستنباط، وضوابط الفهم، ومناهج التنزيل، من الناحية الفقهية، أو المقاصدية، أو النحوية، أو البلاغية، أو الأدبية، أو الكونية... وكلّ ما له صلة بالاستمداد من الوحي، قرآنًا كريمًا، وسنّة نبوية شريفة.

ولكي يثمر التأويل المعاني البديعة، والمقاصد البعيدة، لا بدّ أن يستحضر المؤوِّل جملة المقتضيات والضوابط العلمية، وهي مقتضيات وضوابط نازعة ممّا سطّره العلماء في عناصر أهلية العالم، وكيفية استفادة الأصولي في المجال الأصولي، والفقيه في المجال الفقهي، والمفسّر في مجال التفسير، والمحدّث في مجال الحديث، واللغوي في المجال اللغوي، والبلاغي في المجال البلاغي، والبياني في المجال البياني...

إلخ؛ لأنّ هذه المجالات كلّها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بدراسات النصّ القرآني، به تحيا، ومنه تغرف، وإليه تؤول.

وهكذا تبرز محورية الأصول والقواعد والضوابط التي يحتاجها المشتغل بالدراسات القرآنية استنباطًا واستدلالاً، وفهمًا وتنزيلاً، وهي موضوعات سبق وتطرّقت إليها كتب خاصّة، وهي بعض ما غدا يعرف حديثًا بـ "أصول التفسير"، أو "أصول التأويل" أو ما كان يسمّى "قانون التأويل" عند الغزالي (ت ٥٠٥هـ)[١] وتلميذه ابن العربي المعافري (ت ٥٤٣هـ)،[٢] ويؤكّد فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) التصوّر نفسه الذي قدّمه الغزالي عن قانون التأويل في كتابه *نهاية العقول في دراية الأصول*.

وصاغ أبو الوليد ابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هـ) نظرية عامّة للتأويل سمّاها "قانون التأويل العربي"؛[٣] حيث اجتهد في وضع قواعد التأويل، كما حدّد أولئك الذين يكشف لهم عن نتيجة هذا التأويل، أو بمعنًى آخر الذين يكشف لهم عن الحقائق الباطنية المستترة وراء المعنى الظاهري للنصّ الديني.[٤]

وأبدع أبو الحسن الحرالي المراكشي (ت ٦٣٨هـ) في تسمية قواعده "قوانين فهم القرآن"،[٥] أو *علم التفسير* حسب تسمية الطوفي (ت ٧١٦هـ)، أو *القواعد الكلّية* حسب ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ).

وبرز الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) مجتهدًا وكاشفًا للامتدادات التأويلية لنظرية المقاصد في علاقة لها بعلم الأصول، فأبدع وأقنع، ومدّ الدراسات القرآنية

(١) يأتي الإمام أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في مقدّمة العلماء الذين وضعوا قانونًا للتأويل، وذلك في رسالة له تحمل عنوان *قانون التأويل*، وفي كتاب آخر هو *فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة*.

(٢) ألّف ابن العربي كتابًا بالمركب نفسه هو *قانون التأويل*. غير أنّه لم يكن محصورًا بموضوع التأويل، وإنّما كان تأليفه جامعًا لعلوم شتّى، تتّصل كلّها بمناهج تفسير القرآن وفهمه، مع استطراد كثير من المعارف والحقائق الدينية.

(٣) وصف ابن رشد تأويله الذي تبنّاه بأنّه على "قانون التأويل العربي" (ابن رشد الحفيد، ١٩٧٣: ٩٨).

(٤) أثّر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى (الخضيري، ١٩٨٢: ١٢٧-١٢٨).

(٥) في رسائله *مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل*، و*عروة المفتاح*، و*التوشية والتوفية*.

انفتاحًا علميًّا، وقوّة منهجيَّة في الفهم والاستنباط والاستدلال، مكسبًا لها انفتاحًا فريدًا.

إنّ مركب أصول التأويل له أوثق الصلة بالدراسات القرآنية، كما هي متعارف عليها بين الباحثين وجميع المعارف والعلوم التي كدحت أجيال الأمّة في إعداد مقرّراتها في مجالات الاستمداد من الوحي، بما فيها علم التفسير وما يرتبط به من مقاربات واتّجاهات، وعلم الفقه، وأصوله، وقواعده، ومقاصده، وعلم الكلّيات، وعلم المصطلح، وعلم المفاهيم، وما يرتبط بلسان القرآن الكريم، وبلاغته، وسياقاته، ومقاماته، وإعجازه، وإعرابه، ومعانيه اللغوية، وتناسبات جمله، وفواصل آيه، وارتباطات سوره، وهي بالمناسبة علوم ومعارف تحتاج إلى إعادة تفعيل، وتتميم.

إنّ القرآن الكريم يقدّم بناءً معرفيًّا متناسقًا يقوم على الاتّساق والتكامل بين ظواهر الكون وحقائق الإنسان وغاية الوجود. ولئن كانت المعرفة قبل نزول القرآن المجيد أمرًا تولّده العقول في نظر الناس، فإنّه مع نزول القرآن المجيد أصبحت هذه العقول تعقل ما تستكشفه من خلال النظر إلى البصائر ﴿هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (سورة الجاثية، ٤٥: ١٩)، وإلى الآيات الموجودة في الآفاق وفي الأنفس ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (سورة فصّلت، ٤١: ٥٢). وهذا المنهج الذي يبدو لربّانيته متفهَّما ومُدرَكًا من قبل الإنسان، كان له أثره العميق في إحداث مجموعة من القطائع مع المناهج المعرفية التي كانت سائدة قبل نزول القرآن الكريم.

والتأويل في جِماع ما يمكن أن نستخلصه من كتبِ من تناول هذا الأمر ومقولاتهم وتمييزهم هو العبور بالنصّ إلى الواقع، والعبور من النصّ إلى الواقع، وعملية العبور هذه تقتضي جملة من الأدوات، وقسم منها يتعلّق بهذا النصّ، وبوجوب المعرفة بهذا النصّ الخاتم، وقسم آخر يتعلّق بالواقع الذي سوف يُعبَر إليه بهذا النصّ ومن هذا النصّ، والمعرفة بتلافيف هذا الواقع وتضاريسه ومسالكه إنسانًا وعمرانًا (عبادي، ٢٠١٣: ١٦٢).

وإذا لم تكن هناك قوانين تؤطّر عملية التأويل حين يتمّ العبور من مجرّد كونه – أي التأويل – مرادفًا للتفسير، أو مماثلاً له، أو شبيهًا له إلى اعتباره إجراءً وتنزيلاً وتجسيدًا في مختلف السياقات الإنسانية والعمرانية.

وهذا النظر إلى التأويل باعتباره هذا الضرب من الكسب التنزيلي يجعله يتجاوز الانحباس في علم واحد، بل ينداح نحو علوم كثيرة، ويصبح التضافر في المتح والاستمداد من هذه العلوم جميعها لازمًا وضرورة في غير اقتصار على علوم اللسان، أو على علوم الأصول، أو على علوم الفروع؛ وإنّما يصبح هذا المتح لازمًا من هذه العلوم كلّها جميعًا.

إنّ واقعنا اليوم، واقعٌ تَمْثُلُ وتتجسّد فيه هذه الصور، لأنّنا نرى – وكما عبّر ويعبّر عن ذلك الأستاذ الدكتور أحمد عبادي في عديد محاضراته، وكتبه، ومقالاته – تضاربات في التأويل، أي محاولة رَوْم العبور بالنصّ ومن النصّ إلى الواقع، ونرى أنّ المرجعيات التي تُشَكّل خلفية هذا العبور – وإن كانت في فضائنا الإسلامي – ترجع كلّها إلى هذا النصّ المؤطِّر، كتابًا وسنّة، فإنّ أضرب الفهم وأضرب التفكيك مختلفة، ليست موحّدة. ولذلك كُلّف جملةٌ من علمائنا بالكتابة عن قوانين التأويل، كما مرّ معنا، قانون التأويل، أو عن ميلاد التأويل، وعيًا منهم بأنّ هذه العملية لا بدّ من أن يتمّ تأطيرها المعرفي والعلمي بشكل كافٍ وضافٍ، حتّى لا يبقى المجال أمام كلّ من أراد أن يقول ما أراد.

إنّ استحضار هذه المعطيات المنهجية يمهّد لبلورة منزلة جديدة تقوم على إعادة الاعتبار للسمة الأساسية للقرآن الكريم؛ وهي أنّه كتاب هداية، وأنّه كتاب مفتوح، قادر على العطاء، يحمل في طيّاته رؤية للعالم وللحياة والأحياء قادرة على إكساب البشرية رشدها وصلاحها. ومدخل ذلك هو التأويل باعتباره تفسيرًا للعالم، وكاشفًا ممتدًّا حرًّا ديناميًّا حيًّا لأنوار الوحي وهادياته، وهو متّصل بغزارة المعنى، ممّا يحتّم تبنّي مفهومٍ استخلافي للتأويل موزون بمنطق الوحي ومقاصده في الوجود الكوني والإنساني. وهذا بلا شك يستوجب خطوات منهجية ومعرفية، أهمّها:

أوّلاً: ضبط آليات القراءة التفسيرية والتأويلية؛ وقد قنّنت كتب الأصول، والتفسير آليات القراءة التفسيرية والتأويلية ومعاييرها من خلال الضوابط الكفيلة

بالارتباط بـــ "النصّ" والفهم عنه، واستثمار معناه، عن طريق الغوص في أعماق الدلالة "دلالة النصّ" و"دلالة معقول النصّ" رصدًا لكلّ أنواع العلاقات التي تقوم بين اللفظ والمعنى.

ثانيًا: ضبط التفاعل بين النصّ والسياق؛ وذلك من خلال ضبط أوجه العلاقة بين التأويل ومقتضيات السياق، بمختلف أنواعه وأقسامه (السياق المقامي، والسياق النصّي، والسياق الثقافي، والسياق الكوني المعاصر) مع رصد الاتّجاهات، وبحث المفاهيم.

ثالثًا: تحويل القراءة من الحرفية إلى المقاصدية؛ بغية الدفع بالقارئ نحو أفق تأويلي أرحب، لا يقتصر فيه على منطق الخصوص والعموم، والظهور والخفاء، وغيرها من الآليات، بقدر ما يخوّل فهم الشريعة وتدبّر القرآن الكريم، وكذا الانفتاح على تحقيق عالمية الكتاب الخاتم، وإظهار رؤيته الكونية الكلّية للعالم. ومن هنا أكّدت كلّيات الفقه الإسلامي أنّ الاعتبار للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني، وأنّ كلّ تأويل لا يَقصد به صاحبه بيان مراد المتكلّم، وتفسير كلامه بما يعرف به مراده، وعلى الوجه الذي به يعرف مراده، فصاحبه كاذبٌ على من تأوّل كلامه (ابن تيمية، ١٩٩١: ١، ١٢).

ومن ثمّ كان من ضوابط الكلمة من أهل الدراسات القرآنية عند قراءة نصوص الوحي:

> "أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة، بحسب ما ثبت من كلّياتها وجزئياتها المرتّبة عليها، وعامّها المرتّب على خاصّها، ومطلقها المحمول على مقيّدها، ومجملها المفسّر بمبيّنها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها... وشأن الراسخين، تصوُّرُ الشريعة صورةً واحدة يخدم بعضها بعضًا كأعضاء الإنسان... وشأن مبتغي المتشابهات، أخذُ دليلٍ ما، أيّ دليلٍ كان، عفوًا وأخذًا أوّليًّا، وإن كان ثمّ ما يعارضه من كلّيٍ أو جزئي..." (الشاطبـــي، ٢٠٠٠: ٢، ٥٠-٥١).

رابعًا: إعادة تحديد أسس التأويل وأهدافه؛ من خلال التفريق بين التأويل والتلقّي (القراءة، التحويل إلى واقع). وبذلك نخلص إلى أنّ التأويل ضروري لتفعيل

النصّ في كلّ زمان؛ لأنّه يشتمل على قيم النصّ وحِكم الأحكام، وهي المساحة التي يتحرّك فيها العقل الإنساني.

خامسًا: استثمار طاقات النصّ والمحدّدات المنهجية القرآنية؛ من ختم النبوّة، وعربية القرآن الكريم، وعالمية الرسالة، والوحدة البنائية، والجمع بين القراءتين، والهيمنة والتصديق، وإطلاقية القرآن الكريم.

سادسًا: رصد أشكال التوظيف الأيديولوجي للتأويل في مختلف مراحله التاريخية؛ في التأويليات العربية الإسلامية، والغربية، والمعاصرة، مع محاولة الكشف عن مدى حضور مقتضيات النظر العلمي في مختلف أشكال التوظيفات التي اصطبغت بها العمليات التأويلية (التأويل والتوظيف الأيديولوجي للتراث، والتأويل ومفهوم القطيعة، والتأويل ومتطلّبات المواضعات اللغوية، والتأويل والهرمنوطيقيا، وآليات التأويل وتعدّدية القراءة، والتأويل والترجمة: مقاربات لآليات الفهم، والتأويل والاجتهاد، وقانون التأويل).

الخاتمة

وفي الختام، إنّه ينفتح حين طرح قضيّة الدراسات القرآنية ستّة دروب متكاملة من التفكير:

فأمّا الأوّل، فينطلق من يقينيات الوحي ذاتها، إذ يقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ (سورة الإسراء، ١٧: ٩)، وحالُ المسلمين اليوم ليست بالتي هي أقوم؛ ممّا يفيد حتمًا وجود اختلال منهجي ومنهاجي في التعاطي مع الوحي والاستمداد منه علميًّا وعمليًّا، ممّا يحتاج إلى كشف وتحرير.

وأمّا **الدرب الثاني**، فينبني على سلامة المناهج والمعارف وضبطها وتحريرها، وهي التي يتمّ بحسبها الاستمداد من الوحي، ممّا يستدعي فتح مسارات مراجعات واستدراكات عالمة رصينة لاستئناف مسيرة بناء علوم التيسير وتجديدها، ولا أخال هذه المناسبة المباركة إلاّ من أمثل المناسبات وأوفقها للانكباب على ذلك.

وأمّا **الدرب الثالث**، فإنّنا حين ننعم النظر نرى بجلاء أنّ ثمّة واجبًا دينيًّا يتمثّل في التجديد المستمرّ، وهو الذي يعبّر عنه حديث رسول الله ﷺ الذي يقول فيه:

"يحمل هذا العلم من كلّ خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين" (رواه الإمام أحمد والبيهقي). فالتجديد في علوم التيسير في هذه المناحي كلّها أمرٌ فريضة على أهل الأمانة من العلماء، غير أنّنا نجد أنّ هذه الوظيفة لم يُستمرّ في القيام بها على وجه الكفاية كما يحضّ على ذلك هذا النصّ الكريم وأمثاله... ممّا يقتضي نهضة لتجريد أصول الدراسات القرآنية ومحدّداتها انطلاقًا من المصدر المؤسّس، وبنائها، وتوضيحها بجلاءٍ برهاني يتكامل عبر الزمن حتّى تضيق مجالات الالتباس والغموض.

وأمّا **الدرب الرابع،** فيتمثّل في الحاجة الماسّة إلى إعادة نَظْم تراثنا في الدراسات القرآنية، حتّى يكون سهل المتناول متعقَّل المعنى والمبنى؛ فالإرث مبارك وغنيّ وواسع، ومن المؤسف أن نرى شيوع التعامل معه في أغلب الأحيان بمنهج الاستظهار والترداد والتبرّك والسرد فقط.

وأمّا **الدرب الخامس،** الوعي بالسياق بمختلف أبعاده وتجلّياته، وعلى ضوء بلورة وعي منهاجي يضرب بجذوره عميقًا في مرحلة تشكّل الدراسات القرآنية على هدي النصّ المؤسّس كتابًا مجيدًا وسنّةً نبوية صحيحة، وينفتح بشكل راشد ومستوعب على الكسب الإنساني في مختلف مناحي المنهاجيات المعاصرة.

وأمّا **الدرب السادس،** فيمكن تلخيصه في السؤال الآتي: كيف يمكن أن نحقّق النقلة من هذه الحالة إلى حالة الاعتبار، والوظيفية، والفاعلية؟

المصادر والمراجع

المصادر (مرتبة حسب تواريخ وفيات أصحابها)

المحاسبي، الحارث بن أسد (ت ٢٤٣هـ/٨٥٧م). *العقل وفهم القرآن*؛ تحقيق حسين القوتلي. الطبعة الثالثة. إربد؛ بيروت، دار الكندي؛ دار الفكر، ١٩٨٢م.

النيسابوري، أبو القاسم الحسن بن محمّد (ت ٤٠٦هـ/١٠١٦م). "التنبيه على فضل علوم القرآن"، في مجلّة *المورد* ١٧، ٤ (١٤٠٩هـ/١٩٨٨م).

ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمّد بن أحمد (ت ٥٩٥هـ/١١٩٨م). *فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال*. بيروت، دار المشرق، ١٩٧٣م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت ١٣٢٨/٧٢٨). *درء تعارض العقل والنقل*؛ تحقيق محمد رشاد سالم. الطبعة الثانية. الرياض، جامعة الإمام محمّد سعود، ١٩٩١م.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ/١٣٨٨م). *الموافقات في أصول الشريعة*؛ شرح وتعليق الشيخ عبد الله دراز. الطبعة الأولى. بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

-----. *الاعتصام*؛ تحقيق سيّد إبراهيم. الطبعة الأولى. القاهرة، دار الحديث، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

الزركشي، بدر الدين محمّد بن بهادر (ت ٧٩٤هـ/١٣٩٢م). *البرهان في علوم القرآن*؛ تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة، دار التراث، لا تاريخ.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت ٩١١هـ/١٥٠٥م). *الإتقان في علوم القرآن*؛ تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم. الطبعة الرابعة. القاهرة، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ١٩٧٤م.

المراجع

البوشيخي، الشاهد. *مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات الحديثية المُعَرَّفة*. فاس، آنفو برانت، ٢٠٠٩م.

الخضيري، زينب محمود. *أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى*. القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٢م.

زمرّد، فريدة. *مفهوم التأويل في القرآن الكريم: دراسة مصطلحية*. الرباط، مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمّدية للعلماء بالرباط، ٢٠١٣م.

السيّد، رضوان. "بين التنزيل والتأويل: منهج الحارث المحاسبي (٢٤٣هـ/٨٥٧م) في رسالتيه: العقل، وفهم القرآن"، في *العلوم الإسلامية: أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟*. الرباط، مدارك، ٢٠١١م.

-----. "جوانب من الدراسات القرآنيّة الحديثة والمعاصرة في الغرب"، في *مجلّة التسامح* ١٧ (٢٠٠٧م).

عبادي، أحمد. *الوحي والإنسان: نحو استئناف التعامل المنهاجي مع الوحي*. الطبعة الأولى. القاهرة، دار النيل المصرية، ٢٠١٣م.

عبادي، أحمد وآخرون. *التأويل، سؤال المرجعية ومقتضيات السياق: أعمال الندوة العلمية التي نظّمتها الرابطة المحمّدية للعلماء ٢٦-٢٧ يونيو ٢٠١٣م*. الطبعة الأولى. الرباط، مطبعة المعارف الجديدة، ٢٠١٤م.

الفصل الخامس

مستقبل التصوّف في الدراسات الإسلامية

سعاد الحكيم

إنّ هذا العنوان متشابك ويفرض عليّ أن أنظر إليه من نافذتين معًا: نافذة التصوّف ونافذة الدراسات الإسلامية، وذلك لأنّه لا يتعلّق فقط باختصاص علمي مستقلّ هو التصوّف. ومن ثمّ يتعيّن على الباحث توصيف واقعه في الجامعات ومعاهد العلوم الدينية لاستشراف مستقبله، ثمّ الإلفات إلى التحدّيات والمنعطفات والإمكانات الثّاوية فيه. ولكنّه عنوان يتعلّق بمستقبل هذا الاختصاص العلمي ضمن منظومة الدراسات الإسلامية.

هذا التشابك بين التصوّف والدراسات الإسلامية يلزمني بأن أنطلق بتفكيري من النظر في واقع الدراسات الإسلامية قبل إدماج التصوّف فيه. فوجدت استنادًا إلى ممارستي للتعليم الجامعي ومشاركتي في وضع البرامج والمناهج ومشاركتي بالعديد من المؤتمرات وورشات العمل في لبنان والعالم العربي لمدّةٍ تصل إلى الأربعين عامًا، أنّ الدراسات الإسلامية – على ما هي عليه اليوم في الجامعات والمعاهد – عبارة عن قطع اختصاصات متجاورة دون إطار جامع، حيث لكلّ اختصاص منها لغته ومصطلحه ونظامه الفكري وخطابه وتصوّراته وتاريخه الخاصّ.

ومن أجل أن يكون للتصوّف مستقبل في الدراسات الإسلامية، نحتاج إلى تغيير في بنيات فكرنا الإسلامي. إذ لا يكفي أن نضع مختلف الاختصاصات الواحد بجانب الآخر، لأنّها لن تترابط وتتشابك بتلقائية، ولكن يتعيّن علينا أن نبدع فكرًا يربط المعارف الناتجة من الاختصاصات المختلفة، ويسمح لنا بدراسة ظاهرة ما – أو موضوع ما – من نوافذ عديدة وحيثيات مختلفة، وأن نبدع تصوّرات جديدة

تمكّننا من فهم التعقيد والتشابك بعد سقوط الحدود فيما بين الاختصاصات. وأظنّ أنّ الخزانة الصوفية غنيّة بإمكانات مفتوحة على استنباطات جديدة تساعد في هذا السياق.

لقد أوصلتنا هذه الحدود بين الاختصاصات إلى ما نحن عليه اليوم من سيادة الفكر الفقهي والعقلانية الفقهية كفكرٍ واحد واختصاصٍ واحد - تقريبًا - على الفكر الإسلامي وعلى المؤسّسة الدينية وعلى المجامع العلمية الإسلامية. ولا أقول ذلك من باب النقد، لأنّ الفقه هو العلم الضروري والحاجة إليه وإلى علومه هي أولى الحاجات، ولأنّ تجديد الفكر الفقهي اليوم هو حاجة علمية ومطلب لكلّ مسلم.

والسؤال: ماذا تخسر الدراسات الإسلامية بعزلها للتصوّف في اختصاص مغلق؟ وماذا تخسر المؤسّسة الدينية بتهميشها للمعين الصوفي في ورشات التفكير والتدبير، وبتركه - علميًّا - ينطلق مفردًا وملتبسًا في آفاق محلّية وعالمية، أو بتركه - عمليًّا - لمؤسّسات الطرق الصوفية؟

أسئلة كثيرة تقودنا كلّها إلى الفضاء الصوفي، وتدفعنا للتفكّر بوضع "**خطّة عمل**" متواضعة لدمج التصوّف بالدراسات الإسلامية، وللكشف عن بعض كنوزه التي تتزايد الحاجة إليها كلّ يوم، علميًّا وإنسانيًّا.

وأجعل ورقتي على قسمين: القسم الأوّل ألتفت فيه إلى الداخل الصوفي لإعادة صياغته من جهة، ولبيان إمكانات تطويره للدراسات الإسلامية في حال أُدمج فيها من جهة ثانية. وفي القسم الثاني أقترح محاور عدّة لدمج التصوّف في منظومة الدراسات الإسلامية.

أوّلًا: الداخل الصوفي: التحدّيات والإمكانات

إنّنا نركّز في هذه الورقة على عملية دمج التصوّف في الدراسات الإسلامية وليس فقط على عملية إدراج التصوّف كمادّة علمية إلى جانب غيرها من الموادّ المثبتة في الدراسات الإسلامية. لذلك تتطلّب عملية الدمج أن ننظر في واقع التصوّف والدراسات الصوفية وما يمكن أن يقدّمه هذا الحقل المعرفي من إضافة إلى

الدراسات الإسلامية. ونجعل التفكُّر على أربعة محاور، نأمل أن تشكّل انطلاقة لعملية الدمج.

١- تأصيل التصوّف باعتباره علمًا إسلاميًّا مستقلاًّ

إنّ الوجود الصوفي المستقلّ بدأ بالظهور في مجتمعات الإسلام في مدينة البصرة في نهايات القرن الأوّل الهجري وبدايات الثاني، مع الحسن البصري (ت ١١٠هـ) ومع رابعة العدوية (ت ١٨٠هـ). إلاّ أنّه ظلّ على صيغة تجربة شخصية وتعاليم لتصفية النفس وتزكيتها من الشهوات والأهواء والجشع في الدنيا، ولم يستقلّ باعتباره علمًا إسلاميًّا له موضوعه ومصطلحه ومناهجه ونظامه المعرفي إلاّ في بغداد في القرن الثالث الهجري ومع الجنيد البغدادي (ت ٢٩٧هـ).

عاصر الجنيد أئمّةَ المحدّثين وشيوخهم أمثال البخاري ومسلم وأبي داود والترمذي وابن ماجه. وتتلمذ - صوفيًّا - على اثنين من كبراء عصره هما: الأوّل، الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ/٨٥٧م) الزاهد المتكلّم الفقيه، وهو أوّل من دوّن الكتب في علوم الصوفية وترك العديد من المؤلّفات أهمّها: كتاب *الرعاية لحقوق الله*، وكتاب *التوهّم*، وكتاب *الوصايا*. والثاني، هو سريّ السقطي (ت ٢٥١هـ/٨٦٥م)، وهو خال الجنيد، تولّى رعايته منذ سنّ الطفولة والاهتمام بتربيته تربيةً صوفية. وكان صاحب مجاهدات عالية ومتمكّنًا من التربية الإسلامية على النهج الصوفي.

عاش الجنيد في عصر نهضة التصوّف، في زمن ظهور كبار رجالاته؛ في زمن خير النسّاج (ت ٣٢٢هـ/٩٣٤م)، وأبي سعيد الخرّاز (ت ٢٧٩هـ/٨٩٣م)، وسمنون المحبّ (ت نحو ٢٩٠هـ/٩٠٢م)، والحلاّج (ت ٣٠٩هـ/٩٢٢م)، والشبلي (٣٣٤هـ/٩٤٥م)، وأبي الحسين النوري (٢٩٥هـ/٩٠٧م)، ورويم بن أحمد (ت ٣٠٣هـ/٩١٥م)، وأبي يزيد البسطامي (٢٦١هـ/٨٧٤م)، وسهل التستري (٢٨٣هـ/٨٩٦م)، وحمدون القصّار شيخ الملامتية (ت ٢٧١هـ/٨٨٤م)، وإبراهيم الخوّاص (توفي بالريّ عام ٢٩١هـ/٩٠٣م)، وأحمد بن أبي الحواري (ت ٢٣٠هـ/٨٤٤م أو ٢٤٠هـ/٨٥٤م) وزوجته

العابدة رابعة بنت إسماعيل، وذي النون المصري (ت ٢٤٥هـ/٨٥٩م)، وأبي سعيد بن الأعرابي (ت ٢٤٧هـ/٨٦١م) وغيرهم كثير.

في ذاك العصر المجيد علميًّا، في زمن تكوّن العلوم الإسلامية وتدوين المعارف، ساهم الجنيد في بناء علم إسلامي مستقلّ عن غيره من علوم الإسلام، هو: العلم الصوفي. وننوّه بأمرين يدلاّن على علاقة التصوّف بالفقه منذ البدايات وعلى استقلال التصوّف مع الجنيد البغدادي:

الأمر الأوّل إنّ الجنيد لم يكتف بالرياضات والمجاهدات ومن ثَمّ بالإلهامات العلمية والفتوحات الصوفية بل اكتسب العلوم الفقهية بالتعلُّم على أبي ثور الفقيه الشافعي، وبلغ مرتبة الإفتاء، وكان يُفتي في حلقته بحضوره وهو ابن عشرين سنة. إذن، لم يستغنِ الجنيد عن تحصيل العلم الضروري الذي لا يُحصّل إلاّ بالتعلّم من عالِم، وهو علم الفقه. وهذا يدلّ على كون الصوفي لا يستغني بالتصوّف عن علم الفقه، وعلى أنّ التصوّف والفقه متلازمان وينتج عن افتراقهما خلل في الحقلين معًا.

الأمر الثاني عندما بلغ الجنيد الثلاثين من العمر، رأى أستاذه ومربّيه سريّ السقطي أنّه أصبح مؤهّلاً للجلوس للتدريس ولإدارة حلقة علم عامّة. وقد كانت مجالس التدريس العامّة إلى زمن الجنيد تُقام في المساجد، فالمسجد هو المؤسّسة العلمية العامّة الوحيدة، لأنّ أوّل مدرسة أُنشئت في بغداد مستقلّة عن المسجد هي المدرسة النظامية، وكان ذلك في العاشر من ذي القعدة (عام ٤٥٩هـ/١٠٦٦م) أي بعد وفاة الجنيد بأكثر من قرن ونصف القرن.

كما كان التدريس في المسجد وقفًا على الفقه والحديث وعلوم القرآن، أي لم تكن للصوفية مجالس في المساجد، بل كانت مجالسهم في حلقات خاصّة أو يقصدهم الطلاّب إلى منازلهم. ومن هنا، لعلّ الجنيد هو أوّل صوفي جلس للتدريس في حلقة عامّة في مسجد يُعدّ من أهمّ مساجد بغداد وهو جامع المنصور (سعد، ١٩٨٣: ١٥٤).[1]

وعندما انتشر في الناس أنّ الجنيد قعد للكلام، أمَّ مجلسه علماء ومتعلّمون من كافّة الاهتمامات والاختصاصات. يقول أبو القاسم الكعبي المعتزلي: "رأيت لكم

(١) ينقل عن الخطيب البغدادي وياقوت وابن النديم.

شيخًا ببغداد، يُقال له الجنيد بن محمّد، ما رأت عيناي مثله، كان الكَتَبة يحضرونه لألفاظه، والفلاسفة لدقّة كلامه، والشعراء لفصاحته، والمتكلّمون لمعانيه، وكلامه ناءٍ عن فهمهم" (الخطيب البغدادي، لا تاريخ: ٧، ٢٤٣؛ ابن العماد، لا تاريخ: ٢، ٢٢٩). ومن كلام الكعبي تتراءى خصوصية الخطاب الصوفي، وانفتاحه على حقول معرفية عدّة.

ومع جلوس الجنيد للتدريس في حلقة عامّة في المسجد، وانفتاح مجلسه على أصحاب اختصاصات علمية متنوّعة، ظهر بوضوح أنّ العلم الصوفي ليس كغيره من علوم الإسلام من حيث إنتاج المعرفة فيه ومن حيث موضوعه أيضًا. فعلى حين أنّ العلوم الإسلامية كافّة تعتمد على التعلّم والتعليم في تحصيلها، نجد العلم الصوفي يؤكّد على أنّه من جنس الإلهام الربّاني. وقد ظهر ذلك مع الجنيد البغدادي، حيث تحكي الرواية أنّ عبد الله بن سعيد بن كُلاّب كان يصنّف الطوائف والفرق ويدوّن معتقداتهم، فقيل له: أنت تتكلّم على كلام كلّ أحد، فهاهنا رجل يُقال له الجنيد، فانظر هل تعترض عليه. فحضر حلقته وسأله عن التوحيد، فأجابه، فتحيّر عبد الله وقال: أَعِدْ عليّ ما قلتَ. فأعاده ولكن لا بالعبارة نفسها. فقال عبد الله: هذا شيء آخر لم أحفظه، فأعده عليّ مرّةً أخرى. فأعاده بعبارة أخرى. فقال عبد الله: ليس يمكنني حفظ ما تقول فأمْلِه علينا. فقال الجنيد: إن كنتُ أجريه فأنا أمليه (اليافعي، لا تاريخ: ٢٠).[1] وفي مناسبة أخرى يقول الجنيد: «لو أنّ العلم الذي أتكلّم به من عندي لَفَنِيَ. ولكنّه من حقٍّ بَدَا، وإلى الحقّ يعود» (نقلاً عن: الحكيم، ٢٠٠٥: ١٧٣)، وسئل مرّةً: من أين استفدت هذا العلم؟ فقال: من جلوسي بين يدي الله تعالى ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة. وأومأ إلى درجة في داره (نقلاً عن: الحكيم، ٢٠٠٥: ٣٥). وهذه العبارات تعني أنّ الجنيد لا يتكلّم عن علم مستفاد من الكتب أو من معلّمٍ بشر، ولكنّ الله تعالى هو الذي يجري هذه العبارات على قلبه فينطق بها لسانه.

إذن مع الجنيد ظهرت خصوصية نظرية المعرفة الصوفية واستقلّت بأدواتها ومناهجها ضمن ضوابط وأصول. يقول الجنيد: «علمُنا [أي العلم الإلهامي]

(١) ولابن سريج مع الجنيد حكاية مشابهة (نقلاً عن: الحكيم، ٢٠٠٥: ١٧٧).

مضبوطٌ بالكتاب والسُّنّة. ومن لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث، ولم يتفقّه، لا يُقْتدى به» (الأصبهاني، ١٩٣٨: ١٠، ١٥٥)[١].

ومن الاطّلاع على نصوص الجنيد البغدادي كاملةً يتّضح لنا أنّ الصوفي هو الذي يسعى للقرب الإلهي، ويسعى لأن يكون «وليًّا لله». وأنّ هذا القرب العالي أو هذه الولاية لا تُنال بمجهود الإنسان بل هي جودٌ ووَهْبٌ من الله تعالى؛ فالله تعالى هو الذي يختار أولياءه. وهذا لا يعني إسقاط الجهد الإنساني، بل الإنسان يسعى عبر مسيرةِ تزكيةٍ وتصفيةٍ وتخلُّقٍ وتحقُّقٍ لأن يتعرّض لنفحات الوهب الإلهي (= المجهود الإنساني والجود الإلهي). وبذلك بدأت تتكوّن ملامح الوجود الصوفي، في حدود القرن الثالث الهجري، وأنّه يتمركز حول موضوعين مفتاحيَّين هما: الأخلاق والولاية.[٢]

ولم يبق إسهام الجنيد مفردًا في تاريخ التصوّف، بل تابع أئمّة أعلام هذا الجهد في نقل الخاصّ الصوفي إلى العامّ العلمي، ومنهم الكلاباذي في كتابه *التعرّف لمذهب أهل التصوّف*، والطوسي في كتابه *اللمع*، والقشيري في *الرسالة*، والمكّي في *قوت القلوب*، وحجّة الإسلام الغزالي في كتابه *إحياء علوم الدين*، وغيرهم من علماء الصوفية.

٢- تنقية الحقل الصوفي بالنقد المستدام

إنّ وقفة النقد وإعادة صياغة الحقل هما ضروريان لكلّ حقل معرفي وليس للتصوّف فقط. وقد مارس الصوفية أنفسهم نقدًا ذاتيًّا داخل حقلهم المعرفي والإنساني لتنقيته من الدخلاء وأدعياء التصوّف، كما مورس على الصوفية ونتاجهم المكتوب نقدٌ من الآخر العلمي والمعرفي. ويمكن الإشارة إلى ثلاث محطّات نقدية وبيان نتائجها:

المحطّة الأولى هي النقد الذاتي لتنقية الحقل الصوفي. بعد أن انتشر التصوّف في مجتمعات الإسلام في القرن الثالث الهجري، اندسّ في جموع الصوفية دخلاء أساؤوا

---

(١) راجع كتابنا *تاج العارفين* (الحكيم، ٢٠٠٥: ١٧٣).

(٢) بخصوص الجنيد وإسهامه في استقلال العلم الصوفي، انظر: مقدّمة كتابنا *تاج العارفين* (الحكيم، ٢٠٠٥).

بأفكارهم وأعمالهم إلى التصوّف الإسلامي باعتباره علمًا مشبوكًا بالنصوص القدسية (= القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف)، وكيانًا إنسانيًّا ملتزمًا بأصول الإسلام الحنيف. وقد تنبّه علماء الصوفية إلى هؤلاء الدخلاء وبيّنوا أغلاطهم وتبرّأوا من أفعالهم وأقوالهم. وقد بدأ هذا النقد على صيغة عبارات متفرّقة وردت على لسان أئمّةٍ كبار، كالجنيد البغدادي الذي قال: «لو رأيتم الرجل قد تربَّع في الهواء، ومشى على الماء، فلا تلتفتوا إليه حتّى تنظروه عند الأمر والنهي، فإن كان عاملاً بالأمر مجتنبًا لما نُهي عنه فاعتقدوه» (المناوي، لا تاريخ: ٥٧٤).

واتّسع هذا النقد لتبلغ مساحته عشرات الصفحات في الكتب، ولعلّ من أهمّها الفصل الذي أفرده أبو نصر السرّاج الطوسي (ت ٣٧٨هـ) – وهو من أبرز شيوخ المدرسة النيسابورية، ومن الفقهاء العارفين بأحكام الشرع – في كتابه *اللمع*، ويبلغ هذا الفصل حوالى الأربعين صفحة، وعنوانه: "باب في ذكر من غلط من المترسّمين بالتصوّف، ومن أين يقع الغلط؟ وكيف وجوه ذلك؟" (الطوسي، ١٩٦٠: ٥١٦–٥٥٥). وقد درس بعناية د. حسن الشافعي هذا الفصل دراسة تحليلية مستفيضة في مقالته القيّمة المعنونة: "نقد الصوفية للتصوّف" (حسن الشافعي، ٢٠٠٩). وقد كانت حصيلة هذا النقد الداخلي قيّمة، لأنّها وضعت الضوابط وبيّنت المعايير وربطت القول الصوفي والفعل الصوفي بالأصول الإسلامية.

أمّا المحطّة الثانية فهي سجالٌ حول أفكار ابن عربي. ففي القرن الثامن الهجري، وبعد وفاة محيي الدين ابن عربي بوقت ليس بقليل (ت ٦٣٨هـ)، وطوال ثلاثة قرون، جرى سجال عنيف حول أفكاره وعقيدته، وأُلّفت مؤلّفات عديدة في التنبيه من كتبه والتحذير من الافتتان بها،[١] كما أُلّفت في المقابل مؤلّفات كثيرة في تنزيه ابن عربي ممّا نُسب إليه وفي إعلاء قيمته وسلامة عقيدته.[٢]

(١) أشهر هذه الكتب علاوةً على ما ورد في *فتاوى* ابن تيمية: *تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي*، و*تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتّحاد*، وهما لبرهان الدين البقاعي (من مدرسة ابن تيمية)؛ و*تسفيه الغبي في تنزيه ابن عربي* لإبراهيم الحلبي؛ و*تحذير النبيه والغبي من الافتتان بابن عربي* لتقي الدين الفاسي، وغير ذلك.

(٢) أشهر هذه الكتب السجالية: *كشف الغطاء عن أسرار كلام الشيخ محيي الدين* لسراج الدين المخزومي؛ و*اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر*، و*الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ*

ومن أشهر المعارضين لابن عربــي: ابن تيمية الحرّاني (ت ٧٢٨هــ/١٣٢٧م)، وابن الأهدل من علماء اليمن (ت ٨٥٥هــ/١٤٥٠م)، وبرهان الدين البقاعي (ت ٨٨٥هــ/١٤٧٩م)، ورضي الدين ابن الخيّاط (ت ٨١١هــ/١٤١١م)، وشرف الدين ابن المقرئ (ت ٨٣٧هــ/١٤٣٣م)، وإبراهيم الحلبــي (ت ٩٥٦هــ/١٥٤٢م)، والذهبــي (ت ٧٤٨هــ/١٣٤٦م)، وابن خلدون (ت ٨٠٨هــ/١٤٠٤م)، وابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هــ/١٤٤٧م)، وعلاء الدين البخاري (ت ٨٤١هــ/١٤٣٦م)، وغيرهم. أمّا أشهر المؤيّدين لابن عربــي والمدافعين عن عقيدته والموضّحين لأفكاره، فهم: محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١١هــ/١٤٠٧م)، وسراج الدين المخزومي (ت ٨٨٥هــ/١٤٧٩م)، وعبد الوهّاب الشعراني (ت ٩٧٣هــ/١٥٦٤م)، والقاري البغدادي (من متصوّفة القرن الثامن)، وصلاح الدين الصفدي (ت ٧٦٤هــ/١٣٦٢م)، وجلال الدين السيوطي (٩١١هــ/١٥٠٤م)، وسراج الدين الهندي، قاضي قضاة الحنفية في مصر (ت ٧٧٣هــ/١٣٧١م)، ونجم الدين الباهلي الحنبلي (ت ٨٠٢هــ/١٣٩٨م)، وعشرات غيرهم.

ونتج عن هذا السجال الساخن عشرات الكتب، طُبع الكثير منها، ولا يزال البعض مخطوطًا. ورغم أنّ هذا السجال توقّف تقريبًا بعد القرن العاشر الهجري، إلاّ أنّ المسألة لم تُحسم، ولم يتمكّن فريق من إقناع الآخر، وظلّ علماء المسلمين فريقين متعاندين في مسألة ابن عربــي، الذي يمثّل الذروة العلمية للتيّار الصوفي المنفتح على المشاهدات والإلهامات في بناء التصوّرات الأساسية للإنسان.

ولن ندخل هنا في هذا السجال، ولن نشارك ببيان أسبابه وخلفياته وموضوعاته، إلاّ أنّنا نرصد أنّ الفريق الأوّل [المعادي لتيّار تصوّف المشاهدات والفتوحات] انتهى إلى اعتبار التصوّف علمًا من علوم الإسلام الأصيلة ولكنّه ينحصر فقط بتيّار المعاملات

الأكبر، وهما للإمام الشعراني؛ و*الدرّ الثمين في مناقب الشيخ محيي الدين* للقــاري البغــدادي؛ و*تنبيه الغبــي بتبرئة ابن عربــي* لجلال الدين السيوطي؛ و*لوائح الأنوار في الردّ على من أنكــر على العارفين لطائف الأسرار* لسراج الدين الهندي؛ و*تنزيه الصدّيق عــن وصــف الزنــديق* (مخطوط) لعلي بن ميمون بن أبــي بكر القرشي المغربــي، وغير ذلك كثير.

والأخلاق والآداب أي تيّار التزكية والتصفية. ومن هنا يصنّف ابن خلدون التصوّف علمًا من العلوم الشرعية، فيقول في *المقدّمة*، في الفصل السابع عشر، في علم التصوّف:

> "هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملّة وأصله أنّ طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمّة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحقّ والهداية. وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يُقبل عليه الجمهور من لذّة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وكان ذلك عامًّا في الصحابة والسلف. فلمّا فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوّفة" (ابن خلدون، ٢٠٠١).

ونخلص من قراءة الفصل السابع عشر من *المقدّمة*، إلى أنّ التصوّف هو علم يبحث فيما فرض الله على نفوس البشر من ضروب الاعتقادات كالإيمان وإخلاص النيّة ومحاسبة الضمير وطهارة الباطن، وغيرها من الصفات المحمودة التي لا تستقيم العبادة ولا تخلص بدونها فهو فقه الباطن فقط، وهو معرفة الأحكام المتعلّقة بأفعال القلوب (ابن خلدون، ٢٠٠١: ٥١٧-٥٢٨).

أمّا الفريق الثاني الذي يتبنّى تيّاري التصوّف معًا ويدافع عنهما، فلقد استمرّ في إنتاج عشرات المؤلّفات لترسيخ علوم المعاملة (أخلاق الإسلام وآدابه = البلوغ بالقلب إلى حال الصفاء)، وأيضًا للدفاع عن علوم المكاشفة وبيان مقاصد أهلها من كلامهم وشرح مصطلحاتهم وعباراتهم.

وأمّا المحطّة الأخيرة فهي رجالات النهضة العربية ونقدهم للتصوّف. منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأوّل من القرن العشرين، كان لرجالات النهضة العربية - ودون استثناء تقريبًا - موقف من التصوّف، مثل: الطهطاوي، والأفغاني، ومحمّد عبده، ورشيد رضا، وحتّى السنوسي والمهدي. وهذا الموقف اتّصف بالحذر الشديد، ويدين غالبية ما يُرى على الأرض من تجلّياتٍ للوجود الصوفي (= الطرق الصوفية وتفريعاتها وخاصّة في الأرياف والمناطق النائية عن العمران وحواضر الفكر والعلم)، ويستثني من هجماته بعض أعلامٍ صوفيةٍ

سلفت في القرون الأولى للهجرة كالجنيد البغدادي والمكّي والقشيري والغزالي، أو مؤسّسي الطرق الصوفية كالجيلاني والرفاعي والشاذلي، أو مفكّرين صوفيين خرجوا من حدود المحلّي ليُدرجوا في الثقافة الإنسانية الكونية كابن الفارض وابن عربـــي وأمثالهما.

إذن فتح عصر النهضة ملفّ التصوّف، وأعدّ لائحة بالتهم، بمرجعية مصدرين: الأوّل هو إرث ابن تيمية والثاني هو مشاهدات رجال النهضة لممارسات الطرق الصوفية وخاصّة في الأرياف.[1] ويمكن الإشارة إلى لائحة التهم المتّكئة على هاتين المرجعيتين بالعناوين الآتية:

- **تهم تمسّ العقيدة:** اتُّهم الصوفية بأنّ توحيدهم مجروح، وأنّهم خرجوا على الإسلام لأنّهم قالوا "بالحلول" و"الاتّحاد"!
- **تهم تمسّ الشريعة:** اتُّهم الصوفي بأنّه يُسقط الشريعة اكتفاءً بما يسمّيه "الحقيقة"، وأنّه يُسقط العبادات لمقامه المخصوص من المعبود!
- **تهم تخصّ الاجتماع البشري:** اتُّهم الصوفي بأنّه استقال من معركة الحياة واعتزل مشاكلها، وكوّن مجتمعات خاصّة، جزرًا بشرية، داخل المجتمع العامّ.
- **تهم تخصّ بناء الإنسان:** اتُّهم الصوفي بأنّ نهجه التربوي المخصوص الذي يستند إلى التوكّل والصبر والتسليم قد أسهم في بناء إنسان متواكل لا يصنع مصيره وخائفٍ من تحمّل مسؤولية حياته!
- **تهم تمسّ العلاقات الإنسانية:** رغم إعجاب العديد من النهضويين بنظام الأخوّة الموجود في الطرق الصوفية، إلاّ أنّهم أدانوا نمط العلاقة التي تربط بين الشيخ والمريد، حيث يسلّم المريد إرادته للشيخ، ويكون بين يديه كالميت بين يدي الغاسل.

وغنيٌّ عن البيان أنّ هذه التهم قد تنطبق على أدعياء التصوّف وعلى بضعة مشايخ "مشعوذين" استغلّوا مريديهم، ولكنّها بمجملها مبنيّة على جملة أخطاء منهجية منها: أنّها تعمّم الجزئي على الكلّ، فقد يرى رجل الإصلاح واقعةً في قريته

---

(١) راجع مقالتنا (الحكيم، ١٩٨٧).

فيحكم على التصوّف بمجمله انطلاقًا ممّا رأى. وأنّها تنظر إلى التصوّف كأنّه واحد متجانس (يضع الصوفية كلّهم في سلّة واحدة) فإن قال أحد الصوفية بمقالة شاذّة فهو - بنظرهم - ناطق عن التصوّف. وأنّها لا تنطلق من معرفةٍ بالحقل الصوفي وتاريخه ورجالاته بل تنطلق من المشاهدات لواقع التصوّف في نهايات القرن التاسع عشر. ونتج عن هذا النقد الصادم للتصوّف والطرق الصوفية، أن شهد القرن اللاحق إحياءً صوفيًّا علميًّا وإصلاحًا صوفيًّا على مستوى الطرق والتجمّعات.

٣- إقامة فعل التديّن على الرحمة والمحبّة الإنسانية الشاملة

إنّ الرحمة هي قيمة إسلامية عظمى، فالله سبحانه هو الرحمن الرحيم، والنبيّ الأمّي ﷺ هو المرسل رحمة للعالمين. ويكشف لنا الإنسان الصوفي بمواقفه الحياتية وأقواله الصادقة عن البعد الرحماني الغفور التسامحي من الإسلام الحنيف، ففي زمن أصبحت القسوة عرفًا في التعامل الإنساني، وأصبح الغلط مع الآخر قاطعًا للرَّحِم والمودّة، تشتدّ الحاجة إلى التراحم.

لقد أدرك الصوفي الأصيل أنّ الآخر هو جزءٌ من الدين، وأنّ التعامل مع الله سبحانه لا يقتصر على سجّادة الصلاة، بل ينسحب إلى السوق ويعمّ الأهل والجار والصديق. وأنّ الخَلْق كلّهم عيال الله، لقد أرادهم الله تعالى فخلقهم.

وفي هذا السياق يقول الجنيد البغدادي: "الصوفي كالأرض، يُطرحُ عليها كلُّ قبيحٍ ولا يخرج منها إلاّ كلُّ مليحٍ" (نقلاً عن: الحكيم، ٢٠٠٥: ١٤٩). وقال أيضًا: "الصوفي كالأرض يطؤها البرُّ والفاجِرُ، وكالسحاب يُظِلُّ كلَّ شيءٍ، وكالمطر يسقي كلّ شيءٍ" (نقلاً عن: الحكيم، ٢٠٠٥: ١٤٩). ويقول أيضًا: "لا يكون العارفُ عارفًا حتّى يكون كالأرض يطؤه البَرّ والفاجر، وكالسحاب يُظلّ كلّ شيء، وكالمطر يسقي ما يحبّ وما لا يحبّ" (نقلاً عن: الحكيم، ٢٠٠٥: ١٦٤).

وممّا يروى في هذا المجال، أنّ معروفًا الكرخي كان قاعدًا على دجلة ببغداد، إذ مرّ به أحداثٌ في زورق، يضربون الملاهي ويشربون [الخمر]، فقال له أصحابه: ما ترى هؤلاء - في هذا الماء - يعصون؟ اُدْعُ الله عليهم! فرفع يديه إلى السماء

وقال: "إلهي وسيّدي، اللهمّ إنّي أسألك أن تفرّحهم في الآخرة، كما فرّحتَهم في الدنيا. فقال له أصحابه: إنَا سألناك أن تدعوَ عليهم، ولم نسألك أن تدعو لهم، قال: إذا فرّحهم في الآخرة تاب عليهم في الدنيا، ولم يضرَّكم شيء" (البيهقي، ٢٠١٧: ٥، ٢٩٤).

وهذه الرحمة المتجلّية في قلوب أهل الصوفية، ليست منابعها من إبداعهم بل هي من ثمرات مقام الإحسان الشامل للكون وكائناته كلّها. يقول الفضيل بن عياض: "لو أنّ العبد أحسن الإحسان كلّه، وكان له دجاجة، فأساء إليها، لم يكن من المحسنين" (الأصبهاني، ١٩٣٨: ٩، ٢٦٤). وفي المقابل، فإنّ الرحمة وإن كانت قيمة عظمى إلاّ أنّها ليست مطلقة بل مشبوكة بالحكمة التي تستوجب العدالة، وأحيانًا القصاص حياة ورحمة. ومن هنا ضرورة سقوط الحدود، والدمج بين النصّ الفقهي والنصّ الصوفي في الدراسات الإسلامية (لأنّه يحقّق الدمج بين الرحمة والعدالة).

٤- ثقافة الحياة وصناعة السعادة

في زمن طوفان "ثقافة الموت" اليوم، أصبح ملزمًا أن نلتفت إلى الاهتمام بدراسة سبل اكتساب السعادة في فضاء الإسلام، لأنّ السعادة هي المنبع المتدفّق لثقافة الحياة. وقد اهتمّ بموضوع السعادة قطاعان معرفيان هما: الفلسفة والتصوّف. فالفلاسفة المسلمون نظّروا للسعادة وأسّسوها على الفضيلة والتأمّل. أمّا الصوفية فقد أعلنوا أنّهم هم السعداء حقًّا مهما كان حالهم في صحّة أو مرض، وفي بلاء أو عافية، وفي غنى أو فاقة، وأسّسوا السعادة على "طمأنينة النفس" وعلى "الرضا"؛ رضا الإنسان عن ذاته وعن حياته وعن قسمته من العطاء الإلهي.

وقد تنبّه الصوفية إلى أنّ الهيئة الباطنة للإنسان هي كيان حيّ، هي نوع من كيمياء بشرية، تتفاعل عند كلّ زيادة أو نقصان (لحال، لصفة، لفكرة، لشعور...)، وبالتالي خصّصوا الكتب والفصول للكلام على "كيمياء السعادة".[1] ومن هنا، فإنّ جعل ثقافة الحياة وصناعة السعادة مادّة مستقلّة في الدراسات الصوفية، ومن ثمَّ

(١) منها كتاب *كيمياء السعادة* للغزالي، وفصل "كيمياء السعادة" في كتاب *الفتوحات المكّية* لابن عربي، وغيرهما.

إدراجها في الدراسات الإسلامية، والإبانة عن مقوّماتها وسبل استجلائها إسلاميًّا، يخفّف من العنف والقسوة والكآبة والقلق والتوتّر والتطرّف. وهذا يفعّل التصوّف كاختصاص علمي ويجعله حاضرًا وشريكًا مستقبليًّا في الدراسات الإسلامية.

ثانيًا: دمج التصوّف في منظومة الدراسات الإسلامية

لقد تطرّقنا في القسم الأوّل إلى تحدّيين يواجهان الفكر الصوفي عند إرادة دمجه في منظومة الدراسات الإسلامية. وهذان التحدّيان هما: **الأوّل**، هو العمل على تحويل التصوّف إلى علم إسلامي أصيل بجناحيه معًا: جناح علوم المعاملة وجناح علوم المكاشفة (وفقًا لمصطلح الغزالي). وهذا يعني تأصيل علوم المكاشفة كما تمّ في السابق تأصيل علوم المعاملة. **والثاني**، هو عدم إغفال النقد العنيف والذي لا يزال يطلّ برأسه من وقت إلى آخر لجناح علوم المكاشفة. وبذلك تكون عملية الدمج على بيّنةٍ بالصعوبات والتحدّيات وفي الوقت نفسه موصولة بالتاريخ الصوفي، ولا تكون استئنافًا لتاريخٍ جديد قد تتولّد عنه تحدّيات مشابهة للتحدّيات الماضية.

لقد تنبّه عالمٌ صوفي جليل هو أبو نصر السرّاج الطوسي، ومنذ القرن الرابع الهجري، إلى كون التصوّف الإسلامي لا ينحصر ناتجه في علم محدود، بل هو منفتح على علوم الإسلام كلّها تقريبًا. وذلك عند مشاركته في التفكّر حول مصدر اسم "صوفي". يقول:

> "إن سأل سائلٌ فقال: لقد نسبتَ أصحاب الحديث إلى الحديث، ونسبتَ الفقهاء إلى الفقه، فلِمَ قلتَ: الصوفية، ولم تنسبهم إلى حال ولا إلى علم، ولم تُضِف إليهم حالاً كما أضفتَ الزهد إلى الزهّاد والتوكّل إلى المتوكّلين والصبر إلى الصابرين؟ فيُقال له: لأنّ الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسّموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم، وذلك **لأنّهم معدن جميع العلوم** (...) فلأجل ذلك ما أضفتُ إليهم حالاً دون حال، ولا أضفتهم إلى علم دون علم (...) فلمّا لم يكن ذلك نَسَبْتُهم إلى ظاهر اللبسة، إنّ لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء، ويكثر ذلك في

الروايات والأخبار، فلمّا أضفتهم إلى ظاهر اللبسة كان ذلك اسمًا مجملاً عامًّا مخبرًا عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة..." (الطوسي، ١٩٦٠: ٤٠-٤١).(١)

وحيث إنّ الصوفية هم "معدن جميع العلوم" بحسب عبارة الطوسي، فهذا يعني أنّ إدخال مادّة التصوّف إلى منظومة الدراسات الإسلامية سوف ينتج عنه أمران: الأوّل أنّ التصوّف سوف يُدخل معه موادّ دراسية جديدة لعلّها تساعد في تمكين الدراسات الإسلامية الحالية من مواكبة حاجات العصر وإنسانه؛ من مثال: علم نفس إسلامي، علم تربية إسلامية، علم اجتماع إسلامي، ثقافة الحياة وصناعة السعادة إسلاميًّا، وغير ذلك. والأمر الثاني أنّ العلوم الصوفية تمكّن التصوّف من الحضور في الموادّ الدراسية القائمة كمادّة الفقه والفقه المقارن، وعلوم التفسير والدراسات القرآنية، وعلوم الحديث النبوي الشريف. وسوف نحاول عبر سبع فقرات مختصرة، أن نستشرف دمج التصوّف في منظومة الدراسات الإسلامية:

١- إدراج الآراء الفقهية للصوفيين في مادّة الفقه والفقه المقارن

لقد كان علماء الصوفية على إدراك عميق بأهمّية الفقه وأولويته، لذلك لا يكاد يخلو مشروع صوفي مدوّن في كتابٍ من جزئه الفقهي. وقد اختار غالبية علماء الصوفية مذهبًا من المذاهب الفقهية المجمع عليها (مثلاً الإمام الغزالي كان شافعيًّا في كتابه *إحياء علوم الدين*)، كما كان بعضهم مرجعًا فقهيًّا في زمانه يؤمّه الطلاّب من بلاد نائية ليأخذوا عنه الفقه وليس التصوّف (ومنهم الشيخ عبد القادر الجيلاني، عالم زمانه بالمذهب الحنبلي). وقلّة قليلة من الصوفية، لم يتبع واحدهم مذهبًا معيّنًا بل دوّن آراءه الفقهية واجتهاداته في كتبه (ومنهم الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي).

وحيث إنّ المهمّة التي التزمنا بها في هذه الورقة هي الإشارة إلى الإمكانات الثاوية في التصوّف فقط، فإنّنا نرصد التفاتًا جدّيًّا من الباحثين إلى "فقه الصوفية". ونذكر من الكتب في هذا المضمار ما توافر لنا: كتاب د. محمّد بن الخطيب *فقه التصوّف: بحث في المقاربة الأصولية الفقهية عند أبي إسحاق الشاطبي* (ابن الخطيب، ٢٠١٠)؛

(١) ضمن باب الكشف عن اسم الصوفية.

وكتاب الشيخ محمّد عيد الشافعي *المنهج الصوفي في الفقه الإسلامي* (محمّد عيد الشافعي، ١٩٧٥)؛ وكتاب محمود إسماعيل مشعل *موقف الصوفية المعاصرة من المذاهب الفقهية المتبوعة* (مشعل، لا تاريخ)؛ وكتاب محمود محمود غراب *الفقه عند الشيخ الأكبر* (غراب، ١٩٨١)؛ وكتاب محمّد فاروق صالح البدري *فقه محيي الدين بن عربـــي في العبادات* (البدري، ٢٠٠٦)؛ وأطروحة نادر جميل جمعة "محيي الدين بن عربـــي وآراؤه الفقهية في الفتوحات المكّية: دراسة مقارنة" (جمعة، ٢٠١٤).

٢- إدراج الفهم إلى جانب الفكر في الدراسات القرآنية

دافع الصوفية - وابن عربـــي على الأخصّ - عن كون العقل الإنساني له وسع عجيب ويستقبل كلّ ما يُرسَل إليه من القوى المدركة في الإنسان. وأنّه منفتح على نظاميْنِ معرفيَّين: نظام عالم الحكمة ونظام عالم القدرة. أي أنّ الأمر معقول إمّا لأنّه في مقدور الإنسان المحكوم للأسباب، أو أنّه معقول بقدرة الله تعالى. وعلى سبيل المثال، لو أخذنا رحلة الإسراء والمعراج للنبيّ الأميّ ﷺ، فهي إن نظرنا إليها بالقوّة المفكّرة المحكومة للمنطق الصوري وقدرات البشر في عالم الأسباب، نجدها غير معقولة. أمّا إن نظرنا إليها بقوّة القلب المؤمن نفهم أنّها حدثت بقدرة الله تعالى فنجدها معقولة.

فالعقل إذن - لدى كبار علماء الصوفية - مجهّز بجهازين معرفيَّين: جهاز يتعرّف بقواه على الكون المحيط (أعلى قوّة فيه هي القوّة المفكّرة)، وجهاز يتعرّف بقواه على الله تعالى من خلال ما أخبر تعالى عن ذاته في كلامه القدسي (القرآن الكريم) أو من خلال ما أخبر رسول الله ﷺ عن الله تعالى (الحديث النبوي، والحديث القدسي)، أو من خلال أفعاله تعالى في الكون (أعلى قوّة في هذا الجهاز هي الفهم، فهم القلب عن الله) (الحكيم، ٢٠١١).

وهكذا فالعقلانية والمعقولية لا تنحبسان في نتاج القوّة المفكّرة، بل يقبل العقل ما يردّ عليه من جهة القلب. وبذلك يكون "الفهم" هو أداة إنتاج للمعرفة في الفضاء الصوفي. وهذا لا يعني أن نعطّل القوّة المفكّرة في العقل ونستعيض عنها دائمًا بفهم القلب لما يقرأ أو يشاهد، بل جلّ ما نطمح إليه هو دمج "الفهم" مع "الفكر" لتجديد الدراسات القرآنية، لأنّ كلام الله سبحانه لا يحبسه معنى واحد، ولا يحيط بمعانيه بشر.

فإن فُقدت سبل الفكر - أو استُنفدت - يأتي الفهم بانقداحه في القلب ليردف علم التفسير باستنباطات وفهوم لا يحصّلها قارىء بالدراسة والقراءة في الكتب، مع الانتباه إلى أنّ الصوفي نفسه وضع شرطًا للقبول من جهة القلب، وهو: أن يكون لما يفهمه شاهد عدل من كتاب الله تعالى أو من سُنّة رسول الله ﷺ.

ويمكن الاستفادة في مجال الدراسات القرآنية من التفاسير الصوفية، ولعلّ أهمّها: ابن عجيبة، أبو العباس أحمد، *البحر المديد في تفسير القرآن المجيد*؛ التستري، سهل بن عبد الله، *تفسير القرآن العظيم (تفسير التستري)*؛ حقّي، إسماعيل، *روح البيان في تفسير القرآن*؛ داية نجم الدين، *تفسير التأويلات النجمية*؛ السلمي، أبو عبد الرحمن، *حقائق التفسير*؛ السمناني، علاء الدولة، *تكملة التأويلات النجمية*؛ السهروردي، شهاب الدين، *نغبة البيان في تفسير القرآن*؛ الديلمي، شمس الدين، *فواتح الرحمن في تفسير القرآن*؛ البقلي، روزبهان، *عرائس البيان في حقائق القرآن*؛ الغزالي، أبو حامد، *جواهر القرآن*؛ القاري، علي بن سلطان، *تفسير القرآن*؛ الكاشاني، فهمي عبد الرزّاق سعد، *تأويلات القرآن*؛ القشيري، عبد الكريم، *لطائف الإشارات*. وقد جمع محمود محمود غراب ما ورد في كتب ابن عربي من تفسير لآيات قرآنية، وألّف بينها، في أربعة مجلّدات، وأسمى الكتاب: *رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن: من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي* (ابن العربي، ٢٠٠٧)، وعلى هامشه كتاب ابن عربي *إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن*.

٣- إدراج علم النفس الصوفي في الدراسات الإسلامية

منذ البدايات وقف الصوفي في مواجهة نفسه (الأمّارة) موقف المخالف لأهوائها والمجاهد لشهواتها. ومن هذه المنازلات للنفس خَبِرَ طبيعتها، وتعرّف على مواطن قوّتها ومكائدها وعلى اقتدارها على التخييل والتزييف وتبديل الصور، وعرف مداخلها والأساليب التي تُرَضُّ بها وتُكسر (= الرياضات والمجاهدات)، فأصبح فيها **معلّمًا مربّيًا**. وذلك ليس عن دراسة في الكتب ولا عن بحث نظري بل هو نتاج خبرة معاشة. واستثمر المربّي الصوفي معرفته في معالجة آفات النفس (الغضب، الحقد، الحسد، الكبر، الغرور، الشَّره...) المتسبّبة - على الأغلب - في العديد من العُقد النفسية الأساسية.

ومن المستحبّ ألاّ يظلّ علم النفس الإسلامي متواجدًا في جامعاتنا ومعاهدنا على ضفاف علم النفس العامّ وفي الأقسام العلمية المخصّصة لعلم النفس، بل لا يوجد أيّ مانع علمي من الانفتاح بين هذا الاختصاص وبين الدراسات الإسلامية. وخاصّة أنّ علم النفس الإسلامي (والصوفي تحديدًا) يضيف جديدًا إلى علم النفس العامّ من كونه يكاد ينحصر في علم نفس المؤمن. والمؤمن لا يعني هنا المسلم فقط، بل كلّ إنسان آمن بوجود الله الخالق الرازق المدبّر الرقيب الحسيب واتّقاه في حياته، ومهما كانت الشريعة التي يدين بها.

لقد استكشف أقطاب الصوفية جغرافية النفس البشرية بمنعرجاتها وتلبيساتها ووضعوا ممارسات للتعامل معها وامتلاك ناصيتها. ونكتفي بذكر أربعٍ منها جديرة بالانتباه، وهي:

- **المراقبة**: إنّ توجيه الإنسان لبصره نحو أعماقه، ومراقبته لكلّ ما يجري في جوّانيته، وعدم الغفلة عنها بضجيج الآفاق، يُنقّي الباطن بشكل متواصل من كلّ حقد أو قهر أو ضغينة أو غضب، ممّا يجعل قاع النفس صافيًا خليًّا من كلّ مكبوت.
- **المحاسبة**: إنّ محاسبة المرء لنفسه على كلّ معصية أو تقصير في حقّ الله تعالى، أو على كلّ سوء أو سيّئة قام بها تجاه إنسان في محيطه البشري، ومحاولته الإصلاح والتعويض، تمنح المرء شعورًا براحة الضمير وبالبراءة أمام ذاته. كما أنّها تجعله إيجابيًّا في نظرته للمستقبل ومصدر أمان لمحيطه.
- **الوحدة العضوية بين السلوك وصفات النفس**: أسهم الصوفية إسهامًا عملانيًّا عندما فعّلوا معرفتهم بأنّ جوّانية النفس والسلوك الظاهر يُشكّلان معًا وحدة عضويّة متّصلة لا تنفصم، فعمدوا إلى تغيير السلوك الظاهر سبيلاً لتغيير هيئة النفس الباطنة؛ تغيير أحوالها وطباعها وصفاتها وأخلاقها. وعلى سبيل المثال، إن نَظَر المربّي الصوفي إلى تلميذه – أو مريده – ورآه قاسي القلب، ورأى ضرورة استبدال هذه الصفة بصفة الرحمة، فإنّه لا يعمد إلى النصح والإرشاد أو الترهيب والترغيب وحكاية القصص والعبر [كما تتبع المدرسة الفقهية غالبًا] بل يأمره بأعمال

الرحمة، وقد يضعه في مواقف ويدفعه إلى أماكن وبيئات ليمارس فعل الرحمة طوعًا وبقناعة. ومن السلوك تتغيّر صفة النفس.

- **مضاهاة النفس الأمّارة للنفس المطمئنّة:** لقد تنبّه الصوفي إلى اقتدار النفس البشرية على التلبيس والتزييف، ومارس هذه المعرفة في تربية السالكين. ونجد الكثير من الإشارات والتنبيهات في كتب الصوفية على تلبيس النفس على صاحبها. ولكن لعلّه من أهمّ ما دُوّن في هذا المجال، هو ما كتبه ابن القيّم الجوزية في الفصول الأخيرة من كتابه *الروح* (ابن قيّم الجوزية، ١٩٧٥: ٢٢٨-٢٦١). يكشف ابن القيّم في هذه الفصول أنّ النفس الأمّارة مقتدرة على تزييف الصور، فكلّ صفة شريفة مطلوبة بإمكانها أن تأتي بصورتها الظاهرة دون جوهرها، أو أن تأتي بمثيلها السيّئ. مثلاً، قد يريد المرء أن يتّصف بالزهد، ولكن قد تزيّف له النفس الأمّارة صورة الزهد فيتّصف بالزهد الظاهر الممقوت بدلاً من الزهد الحقيقي الذي هو حال للنفس قبل أن يكون مقتنىً لليد. أو قد يريد المرء أن يتّصف بالصبر فيتّصف بالقسوة بدلاً منه، أي ينحاز من الصبر الذي هو ثبات القلب وحبسه عن الجزع والهلع إلى القسوة التي هي يبسٌ في القلب يمنعه من الانفعال وغلظة تمنعه من التأثّر بالنوازل.

وهكذا تتوالى الصور الحقيقية والصور المزيّفة على صفحات كتاب ابن القيّم، لتنبّه إلى الفرق بين التواضع والمهانة، وبين الثقة والغرور، وبين الجود والسَّرَف، وبين المهابة والكبر، وبين الاحتراز وسوء الظنّ، وبين الصيانة والتكبّر، وبين سلامة القلب والبَلَه، وغير ذلك كثير وجدير بالمعرفة.

أمّا الأساليب التي اعتمدها الصوفية المربّون لمساعدة الإنسان على إصلاح جوّانيته فهي علاوةً على تعديل السلوك: صحبة المربّي، ومراقبة الخواطر وإعلام المربّي بها، والرؤى والأحلام وإعلام المربّي بها.

وهذا المجال المعرفي - علم النفس الصوفي - هو مجال ثريّ، وقد تنبّه له علماء نفس من العالم العربي والعالم الغربي، وأقيمت العديد من المؤتمرات والندوات والبرامج لتقنينه علمًا يُستفاد منه ويُنقل إلى الآخرين. كما أنّه مجال ثريّ

لأطروحات الدكتوراه والرسائل الجامعية والبحوث العلمية.

٤- إدراج التربية الصوفية في الدراسات الإسلامية

من المستحبّ ألاّ تظلّ التربية الإسلامية جزءًا من التربية الإنسانية في كلّيات التربية في الجامعات، بل أن تُستحدث أيضًا في الأقسام العلمية المخصّصة للدراسات الإسلامية. وبذلك يصبح "الإنسان" محورًا في الدراسات الإسلامية إلى جانب "النصّ". وأرى أنّ استحداث علم نفس إسلامي وعلم تربية إسلامي وعلم اجتماع إسلامي ضمن منظومة الدراسات الإسلامية، سوف يفتح المعرفة على قطبيْن معًا: النصّ والإنسان. ولن نسبر أغوار التربية الصوفية، بل نترك ذلك للدارسين مع الإشارة إلى محورين للعمل البحثي:

المحور الأوّل يتمثّل في أنّ التربية الإسلامية ثاوية في التعاليم النبوية العصماء، الضامّة لأخلاق الإسلام وآدابه في الطعام والشراب والزواج والسفر والصحبة والأخوّة وغير ذلك. ونظرة على بنية كتاب الإمام الغزالي *إحياء علوم الدين* تدلّنا على كون المربّي الصوفي يؤدّب طالبه - أو مريده - بأخلاق الإسلام ويهذّبه بآداب الإسلام. والمراجع لهذه التربية متوافرة في كتب علماء الصوفية وأئمّة التربية الأخلاقية من علماء المسلمين وخاصّة الموسوعيين، وأيضًا في بعض الأطروحات الجامعية التي اهتمّت بالتربية الصوفية عامّةً أو بالتربية عند واحد من رجالات التصوّف.

أمّا **المحور الثاني** فهو اهتمام التربية الصوفية بمعالجة الأنانيّة لدى الإنسان (لأنّها العائق في الدمج الاجتماعي)، وبتدريبه على تطويع نفسه بأن لا ينتصر لأناه في كلّ موقف وضدّ كلّ أحد. وهذه المعالجة تتفرّع إلى شقّين: علمي وعملي. فالشقّ العلمي يتجلّى في كثرة النصوص الصوفية التي تبيّن للإنسان أنّ "الأنا" هي الحجاب الأشدّ وشبه الأوحد في سعيه إلى صفاء العلاقة بالله تعالى ومن ثمّ بالناس جميعًا. أمّا الشقّ العملي فيظهر في برنامج الرياضات والمجاهدات لتحجيم "الأنا"، وفي جعل الحياة على نسق "طريق"، كلّ خطوة فيه تقرّب الإنسان من طمأنينته الداخلية وكماله الذاتي. وهو طريق آمن لا خوف فيه، لأنّ كلّ انتكاسة تُجبَر بتوبة وفرصة جديدة.

وهذا لا يعني أنّنا ندعو إلى إعادة إنتاج الموروث التربوي الصوفي كما هو في الدراسات الإسلامية، بل أن يكون النصّ التربوي الصوفي حاضرًا وخاضعًا للتحليل والنقد والمناقشة والمقارنة وإعادة الصياغة.

٥- إدراج علم اجتماع صوفي في الدراسات الإسلامية

لا نملك في حدود معرفتي دراسات جدّية أو أطروحات جامعية في حقل علم الاجتماع الصوفي، ولن نجد في نصوص الصوفيين نظريات اجتماعية جاهزة، إلاّ أنّني أرى أنّه بعد ظهور الطرق الصوفية في القرن الخامس الهجري، أصبح التصوّف موجودًا في مجتمعات الإسلام على هيئة تجمّعات بشرية (كيان بشري، المؤسّسة الصوفية).

ومن هنا، فإنّ التفكّر حول الاجتماع البشري الصوفي، وأسسه (الأخلاق المحمودة والولاية الصوفية) وبنيته الإنسانية (طبقات اجتماعية متنوّعة من الجنسين)، ونمط العلاقات والروابط القائمة بين أفراده (نظام الأخوّة، السلطة المطلقة للشيخ)، سوف يضعنا على درب استنباط نمط من أنماط الاجتماع البشري يُضاف إلى الأنماط المعروفة والمدروسة، ويعمّق معرفتنا بالإنسان وحاجاته عامّة وبالحقل الصوفي خاصّة.

٦- إدراج علم الجمال الإنساني في الدراسات الإسلامية

من الهامّ جدًّا أن تتضمّن الدراسات الإسلامية مادّة تكشف فيها عن الجمال الإنساني من منظور الإسلام. وخاصّة في هذا الزمان الذي أصبح فيه "الجمال" مطلبًا يسعى إليه العديد من الناس بأسباب منطقية وصحّية وطبيعية، وبأسباب قسرية تعرّض حياتهم للخطر أحيانًا. وأرى أنّ الإسلام - في نصوص الصوفية خاصّة - يكشف عن مصادر للجمال في الإنسان لا تنحصر بالشكل الظاهر، ومن الممكن أن يستثمرها المرء ليكون "جميلاً" في محيطه وربّما يتحدّث الناس بجماله وحُسْنه.

ومن تتبُّعِ مدوّنات الصوفية على امتداد ثمانية قرون تقريبًا [من القرن الأوّل الهجري إلى التاسع]، نكتشف أنّهم يدلّون على أربعة مصادر للجمال، أو أربعة أنواع من الجمال تجعل من يتحلّى بواحدٍ منها أو بجميعها جميلاً في نظر نفسه ومحيطه:

النوع الأوّل من الجمال هو جمال الشكل الظاهر: لقد اعترف الإسلام بأنّ الجمال الظاهر هو قيمة، فلم يُهمّشه ويحطّ من قدره ويلغيه لحساب جمالٍ أرقى

وأرفع، والإنسان الصوفي ظلّ ملتزمًا بهذا الأصل واعتبر الجمال الظاهر الملموس قيمة... ويكثر الاستشهاد بحديث نبوي "إنّ الله جميل يحبّ الجمال".

النوع الثاني من الجمال هو جمال الصورة الباطنة للإنسان: ظهر مع المتصوّفة مصدر آخر للجمال غير جمال الشكل الخارجي، وهذا الجمال الثاني مصدره صفة جميلة تقوم في الموصوف بها وتجمّله في نظر العشير والرائي.. وهذا الموقف تؤيّده خبراتنا الشخصية؛ فنحن لا يظلّ حكمنا بالجمال قائمًا على عينين بديعتَي التكوين إن أطلّ منهما حقد دفين أو حسد دنيء أو شهوة مقيتة؟! كذلك يزداد الجميل جمالاً إن عاينّا زهده - مثلاً - فيما يملك الآخرون وبالتالي ارتفاع جسده، وصبره لا انهياره في أوقات الشدّة وهكذا...

النوع الثالث من الجمال هو جمال الأداء الإنساني: إذا نظرنا إلى الأبواب المخصّصة "للآداب" في الموروث الصوفي يتجلّى نوع من الجمال مصدره الحركة لا التقاطيع ولا الملامح؛ فالأداء الإنساني الراقي في مختلف مناحي الحياة ابتداءً من الطعام والشراب وانتهاءً بالموت يضفي على الشخص جمالاً في عين الرائي.

النوع الرابع من الجمال هو جمال الصنعة الإلهية المتجلّية في المخلوق: بعد القرن الخامس الهجري، مع محيي الدين ابن عربي وابن الفارض وعبد الكريم الجيلي، ظهر نوع رابع من الجمال. فلم يعد الصوفي يحبس نظرته إلى الآخر في ملامحه وتقاطيعه ولا في جماله الباطني الصفاتي ولا في جمال حركته وأدائه الإنساني، بل أصبحت نظرته إليه من حيثية نسبته إلى خالقه جلّ وعلا. وقد عبّر الصوفية عن هذا الجمال الذي ينبع على ظاهر الإنسان من كونه «صنع الله تعالى» بعبارات من أمثال «وجمال صنعه سارٍ في خلقه» (ابن عربي، لا تاريخ: ٢، ١١٤)، وأشعار من أمثال قول الجيلي في عينيّته:

وَكُــلُّ قبــيحٍ إنْ نَسَــبْتَ لِحُسْــنِهِ ... أَتَتْكَ معاني الحُسْنِ فيــهِ تُســارِعُ
ولا تَحْسَبَنَّ الحُسْنَ يُنسَــبُ وحــدَهُ ... إليه البها والقبْحُ بالــذّاتِ راجــعُ
يُكمّــلُ نُقصــان القبــيحِ جمالُــهُ ... فما ثَمَّ نقصانٌ ومــا ثَــمَّ باشِــعُ

وهكذا تتمّ تربية ذائقة الصوفي وتدريب حواسّه على رؤية الجمال في كلّ إنسان وفي كلّ شيء. وحيث إنّ الجمال هو سبب للحبّ، كما يقول ابن عربـــي، فالصوفي يوطّن نفسه على المحبّة الشاملة للجنس البشري.

٧- إدماج المرأة موضوعًا في الدراسات الإسلامية

لطالما كان موضوع المرأة هو الحلقة الأضعف في حوار المسلم مع المسلم وفي حواره مع الآخر... ولطالما أيضًا أخفقت مقولات بعض الفقهاء وحججهم في إرضاء عقل المسلم قبل عقل الآخر... وكم نُسب إلى الإسلام بأنّه يظلم المرأة ويضطهدها وينتقص من قيمتها كإنسان كامل بذاته.

ومن هنا، تظهر الحاجة الملحّة لإدراج موضوع المرأة بتخصّص مستقلّ ضمن منظومة الدراسات الإسلامية. وتظهر الحاجة أيضًا إلى دمج النصّ الفقهي بالنصّ الصوفي في هذا المجال لأنّ الصوفي يؤكّد على المساواة الإنسانية بين الذّكر والأنثى، وأنّ الإنسان ذاتٌ قبل الذكورة والأنوثة ويؤكّد على المساواة في الأهلية الروحية بين الذّكر والأنثى، ولا يتحرّج من الأخذ من معارف المرأة أو من الدخول في مجال تربيتها وإرشادها، كما يلفت إلى وصول نساء إلى الكمال الإنساني. باختصار، لقد طرح الصوفي قضايا المرأة وعالجها بأسلوب إسلامي مبتكر وبفهم جديد يخدم الدراسات الإسلامية ويسهم في تجديدها.

وختامًا أقول: لعلّ في كلّ أنثى شهرزاد نائمة تعشق السرد وتثمّن أن يُنْصَتَ إليها بشغف. شهرزاد تسكتُ لإيذان مساحة المقالة وقبل أن تنتهي حكايتها.

وحكايتها تتلخّص، بأنّ الدراسات الإسلامية تتجدّد وتواكب الإنسان المعاصر بتحدّياته وانشغالاته، بجريان النصّ الصوفي في اختصاصاتها ومباحثها. وأنّ التصوّف يترسّخ علمًا بدمجه في منظومة الدراسات الإسلامية، ينقّي نفسه بنفسه بالاحتكاك بالاختصاصات الأخرى وبالحوار معها في فضاء علمي.

المصادر والمراجع

المصادر (مرتّبة حسب تواريخ وفيات أصحابها)

الطوسي، أبو نصر عبد الله السرّاج (ت ٣٧٨هـ/٩٨٨م). *اللمع*؛ تحقيق عبد الحليم محمود وطه سرور. القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠م.

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (ت ٤٣٠هـ/١٠٣٨م). *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. القاهرة، مطبعة السعادة؛ مكتبة الخانجي، ١٩٣٨م.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ/١٠٦٦م). شعب *الإيمان*؛ تحقيق محمّد السعيد زغلول. بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠١٧م.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت ٤٦٣هـ/١٠٧١م). *تاريخ بغداد*. بيروت، دار الكتاب العربـي، لا تاريخ.

ابن عربـي، محيي الدين (ت ٦٣٨هـ/١٢٤٠م). *رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن: من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربـي*؛ جمعه محمود الغراب. الطبعة الثانية. دمشق، مطبعة نضر، ٢٠٠٧م.

-----. *الفتوحات المكّية*. بيروت، دار صادر، لا تاريخ.

ابن قيّم الجوزية، أبو عبد الله محمّد بن أبـي بكر (ت ٧٥١هـ/١٣٥٠م). *الروح: في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنّة والآثار وأقوال العلماء*. بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٥م.

اليافعي، عبد الله بن أسعد (ت ٧٦٨هـ/١٣٦٧م). *روض الرياحين في حكايات الصالحين*. الطبعة الأولى. القاهرة، مطبعة محمّد علي صبيح وأولاده، لا تاريخ.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمّد (ت ٨٠٨هـ/١٤٠٦م). *المقدّمة*؛ اعتناء ودراسة أحمد الزعبـي. بيروت، دار الأرقم، ٢٠٠١م.

المناوي، محمّد عبد الرؤوف (ت ١٠٣١هـ/١٦٢١م). *الكواكب الدرّية في تراجم السادة الصوفية*. بيروت، دار صادر، لا تاريخ.

ابن العماد الحنبلي، عبد الحيّ بن أحمد (ت ١٠٨٩هـ/١٦٧٩م). *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*؛ تحقيق لجنة إحياء التراث العربـي. بيروت، دار الآفاق الجديدة، لا تاريخ.

المراجع

ابن الخطيب، محمّد. *فقه التصوّف: بحث في المقاربة الأصولية الفقهية عند أبي إسحاق الشاطبي*. بيروت، دار الطليعة، ٢٠١٠م.

البدري، محمّد فاروق صالح. *فقه محيي الدين بن عربي في العبادات*. بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م.

جمعة، نادر جميل. "محيي الدين بن عربي وآراؤه الفقهية في الفتوحات المكّية: دراسة مقارنة"، أطروحة دكتوراه، جامعة الجنان، طرابلس (لبنان)، ٢٠١٤م.

الحكيم، سعاد. *تاج العارفين – الجنيد البغدادي: الأعمال الكاملة*. الطبعة الثانية. القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٥م.

-----. "الصراع على العقل: رؤية في ممارسة ابن عربي للمعرفة"، في *الأمّة والدولة والتاريخ والمصائر: دراسات مهداة إلى الأستاذ رضوان السيّد*. بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١م.

-----. "محمّد عبده: مصلح مُختلفٌ فيه"، في *مجّلة التراث العربي* ٢٧-٢٨ (١٩٨٧م)، ١٢٠-١٥٠.

سعد، فهمي عبد الرزّاق. *العامّة في بغداد*. بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٣م.

الشافعي، حسن. *موسوعة التصوّف الإسلامي* ضمن *سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصّصة*. القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ٢٠٠٩م.

الشافعي، محمّد عيد. *المنهج الصوفي في الفقه الإسلامي*. القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٥م.

غراب، محمود محمود. *الفقه عند الشيخ الأكبر*. دمشق، مطبعة زيد بن ثابت، ١٩٨١م.

مشعل، محمود إسماعيل. *موقف الصوفية المعاصرة من المذاهب الفقهية المتبوعة*. لا مدينة، لا دار، لا تاريخ.

الباب الثاني

ربط العلوم الشرعية مع
العلوم الاجتماعية والإنسانية

مناهج برامج الشريعة والدراسات الإسلامية في لبنان

ساري حنفي[1]

المقدّمة

تُعدّ الكلّيات والجامعات الشرعية في لبنان مركزًا رئيسًا للإنتاج المعرفي الشرعي، ولنشر هذا الإنتاج في الدوائر والأوساط الإسلامية. وهي كثيرة وتمنح شهادات جامعية بالمستويات كلّها (انظر إلى الجدول ١). وكما سنرى، تتشابه هذه المؤسّسات في بعض القضايا وتتمايز في قضايا أخرى.

جدول رقم ١

المؤسّسات الجامعية التي لها برامج شريعة أو دراسات إسلامية

اسم المؤسّسة	المكان	البرنامج	تاريخ الإنشاء	المستوى
جامعة الجنان	طرابلس	دراسات إسلامية	غير متوفّر	إجازة، بكالوريوس
		شريعة ودراسات إسلامية	غير متوفّر	إجازة، ماجستير
		علم القراءات ودراسات إسلامية	غير متوفّر	
		حقائق علمية في القرآن والسنّة	غير متوفّر	
جامعة طرابلس	طرابلس	الشريعة الإسلامية	١٩٩١	إجازة، الدكتوراه
جامعة الأزهر	البقاع	الشريعة الإسلامية	٢٠٠٣	إجازة، الليسانس

(١) أشكر كلاً من عزّام طعمة وعلي حرفوش لمساهمتهما في البحث الميداني والتحليل لهذه الدراسة.

اسم المؤسّسة	المكان	البرنامج	تاريخ الإنشاء	المستوى
		دراسات إسلامية	٢٠٠٣	إجازة، الماجستير
جامعة الأزهر	عكّار	الشريعة الإسلامية	٢٠٠٩	إجازة، الليسانس
جامعة بيروت الإسلامية	بيروت	الشريعة الإسلامية	١٩٩٠	إجازة، الليسانس
		أصول الفقه	–	إجازة، الماجستير
		الفقه المقارن	–	إجازة، الماجستير
		الدراسات الإسلامية	–	إجازة، الماجستير
		أصول الفقه	–	إجازة، الدكتوراه
		الفقه المقارن	–	إجازة، الدكتوراه
		الدراسات الإسلامية	–	إجازة، الدكتوراه
كلّية الدعوة الجامعية	بيروت	-	–	إجازة، الدكتوراه
كلّية الإمام الأوزاعي	بيروت	الدراسات الإسلامية	١٩٨٦	إجازة، الليسانس
			–	إجازة، الماجستير
			–	إجازة، الدكتوراه
جامعة المقاصد	بيروت	الدراسات الإسلامية	٢٠٠٠	إجازة، الليسانس
				إجازة، الماجستير
				إجازة، الدكتوراه
برنامج الدراسات الإسلامية في الجامعة الأميركية	بيروت	الدراسات الإسلامية	–	إجازة، الماجستير
جامعة طرابلس	طرابلس	الشريعة الإسلامية	١٩٩١	إجازة، الليسانس
			٢٠٠٠	إجازة، الماجستير
				إجازة، الدكتوراه
		الدراسات الإسلامية	١٩٩١	إجازة، الليسانس
			٢٠٠٠	إجازة، الماجستير
				إجازة، الدكتوراه
		العلوم التربوية الإسلامية	٢٠٠٣	دبلوم
الجامعة العالمية	بيروت	الدراسات الإسلامية		إجازة، الليسانس والماجستير والدكتوراه

وعند النظر في مناهج هذه الكلّيات (ما عدا برنامج الدراسات الإسلامية)، نلاحظ أنّ مناهجها تتبع البراديغم الأشعري المذهبي الكلاسيكي. ويدّرس بعض أساتذة هذه الجامعات في المساجد والجمعيات خارجها كذلك. وتهتمّ هذه الجامعات بالبرامج الشرعية إلاّ أنّ بعضها توسّع ليشمل برامج أخرى، مثل برنامج الإدارة العامّة في جامعة الأوزاعي.

وسنركّز في هذا القسم على المناهج الدراسية لأربع جامعات هامّة في تدريس الشريعة وهي ذات اتّجاهات مختلفة: جامعة بيروت الإسلامية، وكلّية الدعوة الجامعية، وكلّية الإمام الأوزاعي، وجامعة طرابلس، علاوةً على جمعيّة الإرشاد والإصلاح التي لديها برنامج تعليم ولكنّها ليست جامعة.(١)

أوّلاً: جامعة بيروت الإسلامية

رغبةً منهم في الحصول على المشيخة، اعتاد اللبنانيون السُّنّة من أهل بيروت أن يذهبوا بشكل عامّ إلى الأزهر بمصر أو سوريا – دمشق تحديدًا – إلى أن تأسّست جامعة بيروت الإسلامية في عام ١٩٨٢، وذلك في عهد المفتي حسن خالد، وكان اسمها "كلّية الدعوة الإسلامية" آنذاك، واتّخذت مقرًّا لها مبنًى صغيرًا بالقرب من دار الفتوى. وفي عهد المفتي محمّد رشيد قبّاني، في العام ١٩٩٠، تمّ عقد اتّفاق أكاديمي بين هذه الكلّية وجامعة الأزهر في مصر، قضى بمعادلة شهادة كلّية الدعوة بالشهادة التي يمنحها الأزهر لخرّيجي كلّية الشريعة والقانون في مصر. وقد تغيّر اسم الجامعة آنذاك إلى "كلّية الشريعة الإسلامية". وفي العام ١٩٩١، تمّ إنشاء فرعٍ للنساء في الكلّية. وفي العام ١٩٩٦، حصلت كلّية الشريعة على ترخيص من الدولة اللبنانية يقضي بكونها جامعة تعترف بها وزارة التربية، وقد جُمعت حينها كلّية الشريعة الإسلامية بالمعهد العالي للقضاء الشرعي وكلّية الفنون

(١) تعتمد هذه الدراسة على تحليل مضمون المناهج الدراسية للجامعات الأربع المذكورة، وكذلك على مقابلات عدّة مع الأساتذة والطلاّب المنخرطين في برامج الشريعة والدراسات الإسلامية. وبينما يوثّق هذا الفصل جميع المراجع كما هو معهود في الكتابة الأكاديمية، لن يوثّق النصوص المدرسية المدرّسة وذلك لأنّ أغلبها مصوّر أو مكتوب بخطّ اليد لذا يصعب توثيقه.

الإسلامية وكلّية العلوم التطبيقية والمعهد الجامعي للتكنولوجيا، وتمّ حينها إنشاء ما يسمّى بجامعة بيروت الإسلامية. وتعدّ كلّية الشريعة في جامعة بيروت الإسلامية المؤسّسة التعليمية التابعة رسميًّا لدار الفتوى، وعليه فإنّ الكثير من خطباء الجمعة هم خرّيجو هذه المؤسّسة التعليمية، كما أنّ تكليفهم بالإمامة والخطبة لا يكون إلاّ من خلال دار الفتوى، وهذا يضمن ضبط الدار للخطب ورقابتها على الإنتاج المعرفي الذي يتمّ في صلوات الجمعة. وبالتالي، فإنّ دار الفتوى في هذه الحالة تتحكّم بإنتاج العلماء من جهة من خلال كلّية الشريعة، وبخطابهم من جهة أخرى من خلال تحكّمها بالتكليف للمساجد. طبعًا هناك خطباء آخرين، خرّيجو برامج شرعية أخرى، وينتمون إلى مدارس عقدية وحركية مختلفة.

الإجازة

في السنة الأولى يدرس الطلاّب العديد من النصوص الابتدائية الكلاسيكية، ولكن – مع نموّ التعاون بين جامعة بيروت الإسلامية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي – أضيف صفٌّ اختياري في الفكر الإسلامي المعاصر في الفصل الثاني من سنتهم الأولى. أمّا الصفوف الإجبارية فتشمل القرآن واللغتين العربية والإنجليزية والفقه وعلوم الحديث وفقه السيرة وأصول الفقه والعقيدة وتاريخ التشريع والآداب الإسلامية ومدخلاً إلى دراسة القانون. وتحاول العديد من الصفوف في هذه المرحلة الجمع بين التيّار الكلاسيكي والأسئلة المعاصرة، ومن أمثلة ذلك كتاب الشيخ محمّد الغزالي *فقه السيرة النبوية* وكتاب الشيخ محمّد عبد الوهّاب خلاّف *علم أصول الفقه*.

وفي السنة الأولى، يتمّ تدريس الطلاّب فقه العبادات، وهو فقهٌ لا يتطلّب الاجتهاد ولا يتغيّر بتغيّر الزمان والمكان بالاتّفاق. وبالتالي، فإنّ كتاب *كفاية الأخيار* للفقيه الشافعي تقي الدين الحصني هو المعتمد في المدارس الكلاسيكية والتجديدية معًا (ولكن يوجد خلافٌ مع السلفية في مسألة اعتماد مذهب واحد).

وفي مادّة فقه السيرة يتمّ تدريس كتاب الشيخ محمّد الغزالي *فقه السيرة النبوية*. ويحاول الكتاب رواية السيرة بلغة عصر الغزالي، الذي عاش في القرن العشرين،

وهو لم يستخدم أسلوب التأريخ كما طغت العادة في كُتب السِّيَر، لكن استخدم أسلوبًا يحاكي الرواية أو القصّة. وكان مهتمًّا بإظهار الرسول بحياته اليومية وأوضاعه المادّية كونه كان فقيرًا كادحًا، وألمح إلى صراع الحضارات في الكلام عن الوثنية والإسلام وسيادة الحضارة. كما أنّ الكاتب يقسّم سيرة النبيّ ﷺ إلى مجموعة فترات هي: من الميلاد إلى البعث، فترة الدعوة (جهاد الدعوة)، الهجرة (مقدّماتها ونتائجها)، وتأسيس المجتمع الجديد، والكفاح الدامي (فترة الحروب في المدينة)، والطور الجديد (استتباب الأمور للنبيّ). والملحوظ من هذه التقسيمة النظرة السياسية الحديثة للسيرة النبوية، مع استخدام مصطلحات العصر في النظر إلى التاريخ في محاولةٍ لجعل السيرة مرتبطةً بالواقع المعاش لطلاّب الشريعة. ومع أنّ الكتاب يقتصر على التحليل التاريخي، إلاّ أنّه يعتبر الأفضل من نوعه في كلّيات الشريعة لربطه التاريخ بالحاضر بشكلٍ سلسٍ يسهّل على الطالب إسقاطه على الواقع. غير أنّ المشكلة تكمن في تبسيط الكتاب للواقع التاريخي المعقّد، وترسيخ نظريّة أنّ التاريخ يسير باتّجاه واحد (linear). ولا شكّ في أنّ كون هذا الكتاب يدرّس في السنة الأولى أمرٌ يشاد به لجامعة بيروت الإسلامية. وهذا مختلف عن كثير من الجامعات العربية التي ما تزال تكتفي بتدريس *السيرة النبوية لابن هشام* (ت ٢١٨هـ) والتي نُظر لها نظرة تقديس، ممّا حال دون الوقوف موقف الناقد البصير منها (الغروي، ١٩٩٦: ٣١-٤٣).

أمّا مادّة الفكر الإسلامي في المرحلة الأولى، وهو صفٌّ اختياري، فيعتمد كتاب *أزمة العقل المسلم* لعبد الحميد أبو سليمان، وهو أحد روّاد المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومن العاملين على أسلمة المعرفة، ويعدّ هذا الكتاب مهمًّا حيث إنّه يشكّك في المقاربة الكلاسيكية للدين ويعتبرها أحد أسس أزمة العقل المسلم. ويبدأ أبو سليمان الكتاب بتفصيل الأزمة العقلية التي يعيشها المسلمون، فيقسّم المقاربات الحالية للعلوم إلى ثلاثٍ هي: (١) التقليد (٢) والتغريب (٣) والمقاربة الإسلامية الأصيلة. ويرى أبو سليمان أنّ مقاربات التقليد والتغريب مقارباتٌ محكومةٌ بالفشل، في حين أنّ المقاربة الثالثة أكثر ديناميكية، وهي مرتبطة بالأصول الإسلامية وقادرةٌ على التعامل مع الواقع المتجدّد، وذلك من خلال ثلاثية الوحي

والعقل والكون. ويرى أبو سليمان أنّ هدف هذه الثلاثية استخلاص مقاصد الأحكام والقيم التي تديرها لتأطير مقاربةٍ علميةٍ للواقع الذي يعيشه المسلمون.

ويعتبر اختيار هذا الكتاب مفصليًّا لأنّ أبو سليمان ينتقد المنهج التقليدي الذي تعتمده جامعة بيروت الإسلامية في العقيدة والفقه والقواعد الأصولية، ولا يبدو واضحًا كيف جمع واضعو المناهج التعليمية في جامعة بيروت الإسلامية بين هذا النصّ وسائر المتون في الصفوف الأخرى. ويرى أبو سليمان ضرورة إعادة النظر فيما يعتبر اليوم المتون الأصلية لتنقيتها من الأدران التاريخية التي أصابتها. ويكثر أبو سليمان من استخدام علوم الاجتماع والعلوم السياسية والتعليم والتكنولوجيا، وذلك لإثراء النصّ بما يتوافق مع المنهجية التي يطرحها.

وبعد تقعيد المنهج والمقاربة الإسلامية الأصيلة، يعمد أبو سليمان إلى الدعوة إلى الوصل بين العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية، لكي لا تصبح العلوم الاجتماعية مجرّد إحصاءاتٍ وأرقامٍ تعمل خارج دائرة الوحي بما لا ينفعه. ثمّ يفصّل في أصول البحث الاجتماعي وأصول الشريعة، ويرى أنّ الأصول تشترك على المستوى الأكبر كتحديد الواقع وحلّ مشاكل المجتمع، وإن كانت تختلف في الفروع من حيث كيفية القيام بالإنتاج المعرفي. ثمّ يتعامل أبو سليمان في الفصل الخامس مع الإسلام والتعليم والتكنولوجيا والعلوم التجريبية.

وبشكل عامّ، يُعتبر هذا الكتاب مغايرًا للمنهاج العامّ لجامعة بيروت الإسلامية، وبالتالي فهو إضافةٌ قيّمة تضيف أبعادًا معرفية للنظام التعليمي القائم، كما أنّه يشرح العديد من المفاهيم الضرورية للطالب في العالم الحديث. لكنّ المشكلة الأكبر في الكتاب هي عدم ذكره للمصادر التي أخذ منها المعلومات (ما عدا الآيات القرآنية)، ممّا يصعّب على الطالب البحث والتدقيق بما يزيد عن مادّة الكتاب، وبالتالي يصعّب الفهم الكلّي للمقاربة التي يطرحها أبو سليمان للتعامل مع الصفوف الأخرى.

ويدرس الطلاّب في مادّة العقيدة شرح شيخ الأزهر برهان الدين إبراهيم الباجوري (ت ١٨٦٠) على المتن الشهير عند الأشاعرة وهو *متن جوهرة التوحيد* للإمام اللقاني. ويتعامل المتن مع الإلهيات كأسماء الله وصفاته، والنبوّات في صفات

الرسل، والسمعيات التي تشمل الإيمان باليوم الآخر، مع التفصيل في مراتب الصحابة والأئمّة والكلّيات الخمس للفقه الإسلامي وبعض أحكام الإمامة وأسس فلسفة الأخلاق مع القليل من التصوّف والسلوك. إلاّ أنّ هذا المتن مكتوبٌ بلغة عصر الخلفاء والبيعات لا بلغة عصر الجمهوريات والانتخاب، وبالتالي، فهو متنٌ نظريٌّ بامتياز يحاكي واقع دولة الخلافة في الزمن الذي كُتب فيه، أكثر من محاكاته للواقع الذي يعيشه الطالب والذي سيفتي بحسبه بعد تخرّجه.

أمّا في مادّة الآداب الإسلامية فيدرس الطلاّب *رسالة المسترشدين* للحارث بن أسد المحاسبـــي، وهو متنٌ في كيفية تهذيب النفس بحسب آيات القرآن والأحاديث النبوية وقصص الصالحين والأولياء، ولا يتناول الكاتب جانب علم النفس الحديث، ولا يتمّ تدريسٌ مكمّلٌ لهذا المتن بحسب علوم العصر، وبالتالي، فإنّ الكتاب يخلق جمالياتٍ عقليةً في ذهن الطالب دون وصلها بالعصر الذي يعيشه بشكلٍ مُعاش.

وبالنسبة لصفّ أصول الفقه، يتمّ تدريس كتاب العالم المصري محمّد عبد الوهّاب خلاّف *علم أصول الفقه*، وهو الذي يحاول الجمع بين مدرسة التجديد التي أسّسها محمّد عبده والمدرسة الكلاسيكية. ويرى وائل حلاّق بأنّ خلاّفًا كان عالقًا بين عبده والعلماء الكلاسيكيين بسبب كونه قاضيًا شرعيًّا وبروفسورًا في جامعة القاهرة، وبالتالي، فقد مثّل الجمع بين المدارس الشرعية الغربية والشرقية (Hallaq, 1999). ويُعَدّ كتاب خلاّف من الكتب القصيرة التي تركّز على المصلحة وتعتبرها من أولويات الشريعة. ويقسّم خلاّف المصالح بحسب التقسيم الكلاسيكي إلى: (١) المصلحة المعتبرة وهي تلك التي صرّحت بحفظها النصوص كحفظ الدين والعقل، (٢) والمصلحة المرسلة وهي تلك التي نمت بعد انتهاء الوحي من غير تناقضٍ معه، (٣) والمصلحة الملغاة وهي تلك التي تناقض الوحي.

ويرى خلاّف بأنّ حفظ المصلحة ضروريٌّ لوجود الاجتهاد وبالتالي فهو سابقٌ للقرآن والسنّة، إلاّ أنّ الارتباط بين الاجتهاد والمصلحة لا يكون إلاّ في المسائل التي سكتت عنها الشريعة، وعلى هذا الأساس تنبني مسألة إثبات المصلحة والعمل على الوصول إليها، وهي مسألة مبهمة في كتابة خلاّف. ويكمل خلاّف

بالقول إنّ روح النصّ يجب أن تُحفظ أكثر من ظاهره، إلاّ أنّه لا يخوض في الوسائل التي يمكن توظيفها للحفاظ على روح النصّ، ويقول وائل حلاّق إنّ خلاّف لم يطوّر هذه النظرة إلى روح النصّ وكيفية تجسّدها في الواقع، وكيفية التعامل مع الأحكام الجزئية في ظلّ المقاصد الكلّية للنصّ القرآني (Hallaq, 1999). أمّا الكتب التي يتمّ تعليمها بعد كتاب خلاّف في درجتي البكالوريوس والماجستير، فلا تتعامل مع المقاصد إلاّ باعتبارها جزئيةً في الفقه الإسلامي، لا نظريةً مؤطِّرة لكيفية الإنتاج الفقهي.

وبشكل عامّ، فإنّ السنة الأولى غنيّة بالتناقضات المنهجية بين الكتب، فبين كتاب خلاّف وكتاب أبو سليمان من جهة، والمتون الفقهية والعقدية من جهة، يتبيّن أنّ هناك منهجين يتعامل معهما الطلاّب. ومع أنّ خلاّف يعظّم المصلحة ويعتبرها ممّا تدور الشريعة في فلكه، إلاّ أنّ تدريس فروع الفقه في المنهج لا يعتمد على مقاربة خلاّف، ويؤدّي عدم تطبيق منهج خلاّف إلى عدم فهمه، وبالتالي إلى نسيانه. ولأنّ كتاب خلاّف في أصول الفقه بسيط ويعتبر مدخلاً للأصول لا شارحًا لها، فإنّ الاقتصار عليه لم ييسّر لمنهج خلاّف أن ينتشر بين الطلبة. وينطبق هذا على كتاب عبد الحميد أبو سليمان بالنسبة للقراءة النقدية للمتون التاريخية. ففي حين يرى أبو سليمان أنّ تدريس متون عقائد الأشاعرة مضرّ لكون هذه المتون كتبت في الردّ على طوائف كالمعتزلة وأهل الرأي، يتمّ في صفّ العقائد تدريس جوهرة *التوحيد* التي تمثّل جوهر ما يعترض عليه أبو سليمان؛ وفي حين يسلّط أبو سليمان الضوء على مخاطر المادّية، يتعامل *متن الجوهرة* مع مخاطر فلسفة اليونان. ويظهر كلّ هذا الانقسام الحادّ الموجود في منهاج التعليم في جامعة بيروت الإسلامية؛ وهو انقسام يستمرّ في السنين المقبلة من التعليم كذلك.

ففي السنة الثانية من مرحلة البكالوريوس، يدرس الطلاّب القرآن والعربية والحديث والمنطق والتفسير والأصول. وتبدأ في هذه السنة دراسة قسم المعاملات من كتاب *كفاية الأخيار*، ويتميّز هذا القسم باعتماده على التحليل النصّي للقرآن والسنّة، فيدرس من خلاله الطلاّب فقه البيوع والربا والإجارة وغيرها من الأمور الاقتصادية. ولأنّ الكتاب ألّف في فترةٍ مضت، يغلب عليه طابع المجتمع الزراعي،

ولا يُخاض فيه في عقود الاقتصاد الحديث وما يترتّب عليها من الفقه. كما أنّ مفهوم المصلحة غائبٌ بالكلّية في كلام الحِصني، مع العلم بأنّ المصلحة عند الكثيرين (خلاّف وغيره) من المفاهيم المؤطِّرة لفقه المعاملات.

ويتمّ تدريس صفٍّ اختياري في الأحوال الشخصية على الفقه الحنفي من كتاب *شرح مختصر الأحوال الشخصية* لمحمّد زيد الأبياني، ويتمّ فيه التعامل مع مسائل الخطبة والنكاح وشروطهما وأحكام النساء والمهور والمواليد والنفقات. وفي النظر في أسباب أخذ الأحوال الشخصية من الحنفية لا من الشافعية، نرى أنّ ذلك يعود لقدرة الفقه الحنفي على التعامل مع المتغيّرات بشكلٍ أسلس لكون مدرسة الحنفية مدرسة رأي لا مدرسةً حديثية، كما أنّ الفقه الشافعي في الأحوال الشخصية لم يتمّ تقنينه بعد، بينما تمّ تقنين الفقه الحنفي إذ إنّه كان الفقه المعتمد في الدولة العثمانية، وتمّ تقنينه في ظلّها. وما تزال المحاكم الشرعية السنّية في لبنان تطبّق قانون العائلة العثماني الصادر عام ١٩١٧ قبل سقوط الدولة.

وفي السنة الثالثة من مرحلة البكالوريوس، يدرس الطلاّب القرآن والأصول ومناهج البحث والحديث والبلاغة والتفسير وفقه الجنايات.

وتركّز صفوف مناهج البحث في الكلّيات الشرعية على كيفية صياغة الأبحاث الكلامية، وهذا يعني بشكل أساس مهارات كتابة الرسائل البحثية وبعض المهارات العملية (Hallaq & Sa'ad ad-Din, n.d.). ويتمّ تدريس كتاب الدكتور يوسف مرعشلي *أصول كتابة البحث العلمي وتحقيق المخطوطات*. وتجدر الإشارة إلى أنّ مرعشلي يحمل شهادتي بكالوريوس وماجستير في الأدب العربي ودكتوراه في الشريعة الإسلامية، وبالتالي، فإنّ كتابه يركّز على التحليل النصّي في الأبحاث وكيفية التعامل مع الأحاديث والآيات والمصنّفات، دون الخوض في أساليب البحث الميداني في العلوم الاجتماعية؛ فمن أصل ٥٣٢ صفحة من الكتاب، يقتصر مرعشلي على ٢٤ صفحة يدرّس فيها المنهج الوصفي الاستقرائي التحليلي ومنهج الملاحظة والمنهج الارتباطي والمنهج التجريبي وشبه التجريبي، في حين يركّز في ما يقارب ٥٠٠ صفحة على الأبحاث الكلامية التحليلية فقط لا غير.

وفي صفّ أصول الفقه يتمّ تدريس كتاب *منهاج الوصول إلى علم الأصول* لعبد الله البيضاوي، ويعتبر الكتاب مرجعًا في التعامل مع العرف في الأصول الشافعية. وتتعاطى دروس الأصول مع المعايير الفقهية في علم الأصول والنصوص التي تُستقى منها الفرائض، وتصحيح ما نقل عن النبيّ ﷺ أو تضعيفه، وشروط الإجماع.

أمّا في مجال الفقه، فيتمّ تدريس كتاب *الفقه المقارن* لعبد الفتّاح كبّارة، والذي يشرح المدارس الفقهية واللغوية في الحضارة الإسلامية، وكيفية وقوع الاختلاف بينها وما في آداب الاختلاف. ثمّ يعمد الكتاب إلى التفصيل في أهمّ مجالات الخلاف كالقرآن والسنّة والحديث النبوي بمراتبه ثمّ أصول الفقه. ويعتبر الكاتب هذا الباب تأسيسًا للمقارنة الفقهية بين المذاهب مع نبذ التعصّب والإخلاص للدليل الشرعي. ثمّ يقارن الكاتب بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي الحالي، ويعمد إلى طرح مسائل معاصرةٍ مرتبطةٍ بالعقارات والإيجار لتطبيق هذه المقارنات؛ وبهذا يتميّز الكتاب عن غيره بالتعامل الفقهي مع مسائل معاصرةٍ في السياق اللبناني الذي يعيش فيه الطلبة دون محاولة نقلهم إلى أوقات تاريخية ومواضع بعيدةٍ عن الواقع. أمّا في الفصل الثاني، فيتمّ تدريس فقه الجنايات من كتاب *منهاج الطالبين* للإمام النووي، ويتمّ هذا من خلال تدريس الفصول التالية (والتي تسمّى كتبًا): كتاب القصاص، كتاب البغاة، فصل في شروط الإمامة، كتاب الردّة، كتاب الزنا، كتاب حدّ القذف، وكتاب قطع السارق. ويعتمد الكتاب على التحليل النصّي المستنبط من النصوص الشرعية في زمانٍ كانت فيه دار الإسلام واضحة المعالم، ولا يتردّد النووي في كتابه عن القول بحكم قتل المرتدّ ورجم الزاني وغيرهما من أنواع القصاص.

وفي السنة الرابعة من مرحلة البكالوريوس، يتمّ تدريس التفسير ومناهج البحث والترجمة والحديث والمواريث والخطابة ومقارنة الأديان.

ويتمّ في صفّ مقارنة الأديان التركيز على العقائد المسيحية، حيث تتمّ دراسة الأناجيل الأربعة علاوةً على تاريخ المسيحية والمجامع والكنائس. كما يتمّ الخوض في العقائد المسيحية من وجهة النظر الإسلامية والمسيحية، وتحديدًا الأمور التي

يختلف عليها المسلمون والمسيحيون كصلب المسيح وعقيدة التثليث وكيفية النظر إلى عيسى المسيح في ضوء ما ذكر سابقًا. ومّما لا شكّ فيه أنّ الصفّ يعمد إلى إثبات صحّة الإسلام وبطلان غيره، ويظهر هذا في نصّ الكتاب الذي يدرّس وفي مراجعه التي تشمل كتاب *محاضرات في النصرانية* للشيخ محمّد أبو زهرة.

أمّا صفّ مناهج البحث فيعتمد على كتاب الدكتور صالح معتوق *أصول كتابة البحث العلمي*. ويقسّم معتوق البحث العلمي إلى مرحلة الاختيار ومرحلة التخطيط ومرحلة التنفيذ (أدوات البحث والتفتيش) ومرحلة الصياغة والإخراج الفنّي ومناقشة البحث. ولا يذكر الكتاب أيًّا من طرق العلوم الاجتماعية في البحث، ويقتصر على المصادر الأوّلية والثانوية والمراجع والتخريج والفهارس وغيرها من طرق البحث النصّي المحض.

ومن الجدير بالذكر أنّ الجامعة قد طلبت من د. مأمون طربيه تدريس مادّة علم الاجتماع الإسلامي قبل عدّة سنوات وقد درّسها لمدّة أربع سنوات. ولم تطلب الجامعة منه الاستمرار. وعندما سألته عن الفرق بينها وبين مادّة مدخل علم الاجتماع التي يدرّسها في الجامعة اللبنانية، أجاب بأنّها شبيهةٌ بها ولكن يأخذ بعين الاعتبار حساسية بعض المواضيع. وفيما يتعلّق بتفاعل الطلبة مع هذه المادّة، ذكر أنّه كان هناك تفاعلٌ هامّ أكثر ممّا وجده لدى طلبة علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية.

الماجستير

بينما هناك ثلاثة برامج ماجستير هي: ماجستير في الفقه المقارن، ماجستير في الدراسات الإسلامية، وماجستير في أصول الفقه، سنتناول هنا الاختصاصين الأوّلين فقط. لقد ارتأت الجامعة أنّ الإجازة لا تفي وحدها بغرض الكلّية، وبالتالي "أنشأت مرحلة التخصّص ليتابع الطالب فيها دراسة معمّقة في أحد اختصاصات الشريعة". ومدّة الدراسة في مرحلة التخصّص سنة دراسية، يُعِدّ الطالب بعد نجاحه فيها وبتقدير جيّد على الأقلّ، رسالة علمية في سنة كاملة كحدٍّ أدنى، وسنتين على الأكثر بطلب من المشرف وموافقته.

ومن الجدير بالذكر أنّ شروط الانتساب إلى برامج الماجستير لا تشمل فقط الحصول على شهادة الليسانس في الشريعة الإسلامية، ولكن أيضًا حفظ خمسة أجزاء من القرآن الكريم من الأجزاء العشرة المطلوب حفظها في مرحلة الإجازة العالية: من الجزء الأول إلى آخر سورة التوبة، وأن لا يقلّ معدّل الطالب في السنة الرابعة عن سبعين في المائة.[١] أمّا حملة الإجازات من جميع التخصّصات ما عدا الحقوق فيُقبَلون في قسم الدراسات الإسلامية شرط خضوعهم لسنة تحضيرية يدرسون فيها مقرّر السنة التحضيرية للدراسات الإسلامية؛ أمّا حملة الإجازة من كلّية الحقوق فيستطيعون الالتحاق بشعبة الفقه المقارن بعد خضوعهم لسنة تحضيرية يدرسون فيها مقرّر السنة التحضيرية للفقه المقارن.

بالنسبة **لبرنامج الماجستير في الفقه المقارن**، فقد وصفته الجامعة بأنّه "يعدّ الباحث الواعي والعالم المتبصّر في الأحكام الشرعية المستمدّة من الأدلّة التفصيلية من القرآن والسنّة والإجماع والقياس، ومن أدلّة الأحكام المختلف فيها الاستحسان، والاستصلاح، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، وعمل أهل المدينة، والاستصحاب. ويطلب من الباحث الاطّلاع على فقه أصحاب المذاهب الأربعة وغيرها فيقارن بينها وبين ما رأى علماء القانون".[٢] ويتمّ تدريس الموادّ التالية: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، وفقه الكتاب، ودراسات آحاد الأئمّة، والقواعد الفقهية، والاقتصاد الإسلامي، ومناهج البحث، ومناهج المفسّرين، وفقه السنّة وبلاغة النبوّة، وتحقيق المخطوطات، وآثار اختلاف القواعد الأصولية، ومقاصد التشريع، ودراسات تطبيقية في كتب الفقه والأصول.

في مادّة الفقه، يتمّ تدريس نصوصٍ مختارةٍ من تفسير القرطبي (ت ١٢٧٣م) *الجامع لأحكام القرآن*، وتتعامل النصوص المختارة مع استنباطات القرطبي الفقهية من بعض آيات سورة البقرة. أمّا صفّ دراسات آحاد الأئمة،

---

(١) يستثنى من هذا الشرط الطلاّب الوافدون من البلاد العربية والذين يكون تقديرهم في الإجازة الجامعية في بلدهم "جيد". وللتسجيل في فرعي الفقه والأصول، يشترط الحضور بنسبة ٨٠% والمشاركة في جميع الامتحانات، وأن يكون المعدّل التراكمي في السنوات الأربع في موادّ التخصّص: الأصول، الفقه، اللغة العربية وعلوم القرآن "جيّدًا جدًا" أي ثمانون فما فوق.

(٢) http://www.biu.edu.lb/pages/majors/masters/requirements.php.

فينظر في مشروع الإمام محمّد بن إدريس الشافعي في أصول الفقه، وبالتحديد إلى: (١) سيرته والجوّ العلمي السائد في عصره، (٢) ومساهماته العلمية والمصادر التي استقى منها علومه، (٣) وأصوله في الفقه والفروع التي بناها على تلك الأصول، (٤) والأمور التي أثّرت في كتابات الإمام الشافعي. أمّا الكتاب المعتمد في تدريس مشروع الشافعي فهو كتاب محمّد أبو زهرة *الشافعي: حياته وعصره، آراؤه وفقهه*، ويعمد الكتاب إلى إعطاء نظرةٍ كلاسيكية للإمام الشافعي، ويركّز على شرح نظرته في الأصول لا على كيفية تطوّرها في سياقها الزمكاني، وعليه فإنّ أبو زهرة ستاتيكي في مقاربته للشافعي، ولا يخضعه للتاريخ والظروف. فهو يعرض الشافعي على أنّه العالم المتصدّي لتحدّيات زمانه، الذي يحاول تحديد طبيعة الإسلام على ما أراده الله ورسوله ضدّ الفئات الناشئة آنذاك كالمعتزلة، وهو الذي قدّم النصّ على العقل في نظره الفقهي، ويبيّن هذا ميول أبو زهرة نحو المدرسة الكلاسيكية الأزهرية.

أمّا في مادّة أصول الفقه، فيتمّ تدريس كتاب *المستصفى* للغزالي، وهو كتاب أميل لطرق المتكلّمين في التصنيف. ويحاول فيه الغزالي رسم حدود العقل والنصّ والتكليف، ومن ثَمَّ يخوض في مفهوم الاستحسان الذي يعتبره امتدادًا للقياس، ولا يعتبره مصدرًا للتشريع بحدّ ذاته. ويرى الغزالي أنّ المصلحة لا يؤخذ بها إلاّ في حال الترجيح بين رأيين فقهيين مستويين في قوّة الحجّة. ويقول بأنّ أيّ قولٍ يخرج خارج الحدود التي يقرّها في كتابه *المستصفى* تؤول إلى الوهم. ويُطلب من التلاميذ قراءة قسمٍ معيّنٍ من هذا الكتاب وهو "القطب الرابع: في حكم المستثمر وهو المجتهد"، وهو القطب الأخير الخاتم لنظرية الكتاب، والذي يحوي الإسقاطات العملية لما ورد فيه من النظريات.

أمّا مادّة القواعد الفقهية فتعتمد على كتاب الإمام السيوطي *الأشباه والنظائر*، وهو الكتاب المعتمد في قواعد المدرسة الشافعية. ويرى السيوطي أنّ القواعد الفقهية تنتج عن استقراء الأحكام الشرعية، وليست منصوصةً بالحرف في القرآن والسنة، وإن وجدت الإشارة إليها. أمّا تطبيقات هذه القواعد فتعتمد على علل الأحكام، فإذا اشتركت الأحكام في العلّة اشتركت في الحكم، وإن اختلفت في

العلّة اختلفت في الحكم، وعليه فليست القواعد مرجعًا في ذاتها، بل هي جزءٌ من صناعةٍ معقّدة للحكم الشرعي. ويتعامل مع الخلافات الكلاسيكية في المسائل الفقهية، فيما يرتبط بالنصوص واستنباط الأحكام من تلك النصوص. ومن الأمثلة على هذه الخلافات الخلاف المنتشر بين المعنى الحقيقي للنصوص والمعنى المجازي في تأويل آيات الأحكام. وكالعادة، يقتصر الكلام في الأمور الفقهية على الأحكام دون النظر في المآلات والمقاصد التي انبنت عليها تلك الأحكام.

أمّا مادّة مقاصد الشريعة فيدرس فيها الطلاّب كتاب العالِم المعاصر نور الدين الخادمي المسمّى *علم مقاصد الشريعة*. ويتعامل الكتاب مع تعريف مقاصد الشريعة، والعلاقة بين المقاصد والنصوص، ومواضيع المقاصد، والعلاقة بين المقاصد والأدلّة الشرعية، والمقاصد وعلل الأحكام، وفوائد المقاصد، وتاريخ علم المقاصد، وإثبات المقاصد، والمصلحة والمقاصد، وأنواع المقاصد، وشروط المقاصد وحدودها، والمصالح والمفاسد والمقاصد، والمقاصد والابتلاءات، وتطبيق المقاصد في الفقه. ويرى الخادمي أنّ علم المقاصد سيفٌ ذو حدّين، حيث إنّه قد يستخدم للحفاظ على الشريعة في وجه التغيّرات الزمكانية من جهة، وقد يستخدم لتفريغ الشريعة من معانيها وأحكامها الأصلية من جهة أخرى. إلاّ أنّ المؤكّد عنده أنّه يمثّل وسطية الإسلام. ويعمل الكتاب على عرض كلام السابقين في المقاصد بشكل حديثٍ سهلٍ للطلاّب في كلّية الشريعة، ومع أنّ الخادمي لا يخالف ما قال به الغزالي والشاطبي وغيرهما، إلاّ أنّه يعمل على توسيع دائرة استخدام المقاصد الشرعية، فحين ينظر إلى استخدام المقاصد على أنّها هي علل الأحكام مثلاً، يرى الخادمي أنّ المصلحة قد تكون هي علّة الحكم إن نصّ الشارع على ذلك في القرآن، وبالتالي، فقد تتساوى المقاصد مع عِلل الأحكام حال التصريح.

أمّا في مادّة الاقتصاد الإسلامي، فيُدرَّس كتاب *عناصر الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي والنظم الاقتصادية المعاصرة (دراسة مقارنة)* لصالح حميد العلي. ويبيّن هذا الكتاب أنّ للاقتصاد الإسلامي ثلاثة أهداف: تحقيق النموّ الاقتصادي، وتحقيق سعادة الإنسان، وتخفيف حدّة التفاوت في توزيع الثروة: تدابير سلبية وإيجابية (زكاة، شرع النذور). وقد بدأ البحث بالتركيز على الجوانب المعيارية كالتنظير

للوفاء بالاحتياجات من أجل الوصول إلى الرفاهية (Wellbeing) بدل تلبية الرغبات الغريزية، واستبدال الربا بالمرابحة، والتشديد على التوازن بدل التحسين الأقصى (Optimizing) إلخ. ومن ثمّ قدّم دراسات وضعية على تحليل السلوك الاقتصادي، وإن قلّت مقارنةً بالكمّ الغزير للدراسات المعيارية. إنّ التقييم الذي أقوم به هنا هو بحجم الإنتاج المعرفي وليس فيما إذا استطاع فعلاً عمل خرق معرفي. فهذه الأدبيات عادة ما تتبنّى البراديغم النيو - ليبرالي متأثّرةً بالوضع في الخليج العربي وغير مهتمّةٍ كثيرًا بالعدالة الاجتماعية والتوزيع المنصف للثروة. وركّز العلي على محاربة الاحتكار مثل محاربة الربا، وإن لم يذكر شيئًا عن كون احتكار الدولة لبعض المصالح للحفاظ على المصلحة العامّة مخالفًا للتعاليم الإسلامية أم لا.

وفي مقدّمة هذا الكتاب، يعتبر المؤلّف أنّ الاقتصاد الإسلامي يتفرّد بستّة أمور: الاقتصاد الإسلامي محيط بالكلّيات والجزئيات؛ وإحاطته ثابتة على الزمان والمكان؛ وشامل للجنس البشري بغير تمييز؛ ومصدره الأوّل مفارق لقدرات البشر لأنه وحي من عند الله؛ وأنّ ما فيه من اجتهاد مقصور على المسائل والفروع دون الأصول والكلّيات؛ وإنّ قوانينه دقيقة ويقينية وشاملة. ونجد هنا أنّ اللغة هي في غاية الوضعية "قوانينه دقيقة ويقينية وشاملة"، علاوةً على إضفاء أسطورة الفرادة: "يختلف الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي عنه في المذاهب والمدارس الاقتصادية، من حيث أساليب إنتاج السلعة وتوزيعها.. فالعمليات الإنتاجية يجب أن تكون ضمن إطار الشريعة الإسلامية" (العلي، ٢٠٠٠: ١٠١). وليس من نافلة القول أنّ هذا الكتاب مليء بالمراجع الفقهية والوضعية ولكن كلّها قديمة (من سنوات السبعينات والثمانينات) وباللغة العربية.

وبالنسبة لمادّة مناهج المفسّرين، فتعتمد الكلّية كتاب الدكتور محمّد حسين الذهبي *التفسير والمفسّرون*. ويسرد الكتاب التعريف اللغوي للتفسير ثمّ تاريخ التفسير بدءًا من النبيّ ﷺ ثمّ الصحابة فالتابعين، ثمّ أهمّ كتب التفسير وأنواعه من التفسير بالأثر والتفسير بالرأي. ثمّ يسرد الكاتب الخلافات بين الفرق الإسلامية في مناهج التفسير، رادًّا على المعتزلة بشكلٍ أساس. ثمّ يفرد الكاتب فصلين للتفصيل

في مناهج القاضي عبد الجبّار والزمخشري في تفسيريهما، والمشاكل التي دارت حول هذا التفسير.

أمّا بالنسبة **لبرنامج الماجستير في الفكر الإسلامي المعاصر**، فقد وصفت الجامعة هذا البرنامج بأنّه يعطي "فرصة للاطّلاع على جهود المسلمين في العلوم الإسلامية المختلفة، وتتبّع الفكر الإسلامي المعاصر. ويُعِدّ هذا البرنامج الطالبَ ليكون باحثًا جيّدًا في العلوم الإسلامية وقادرًا على مواجهة الصعاب بصيرًا بما يصلح المجتمع" (موقع جامعة بيروت الإسلامية). وتخضع جميع الموادّ التحضيرية التي يتمّ تدريسها للبردايغم الأشعري الكلاسيكي، وتستند إلى التراث الإسلامي بشكلٍ متجذّر، باستثناء صفّ المدخل إلى علوم الاجتماع فإنّه يستند إلى علماء غربيين. ويدرس الطلاّب في صفّ العقيدة الإسلامية ومقارنة الأديان العقيدة الأشعرية ومواقفها من مخالفيها كالمعتزلة، فيما قد يُعتبر ملخّصًا *لمتن العقيدة الطحاوية*.

أمّا في مادّة القواعد الفقهية فيُرتكز كذلك على كتاب *الأشباه والنظائر*، وقد تمّ التفصيل فيه سابقًا.

أمّا مادّة التفسير – التي يُتوقّع أن تتعامل مع معاني الآيات – فتقتصر كذلك على استنباط الأحكام من الآيات، ولا تُدرّس فيها طرق التفسير. ويعتمد التفسير في هذا الصفّ على التأويل والتفسير اللغوي دون النظر في الواقع الاجتماعي الذي يتمّ فيه إسقاط الأحكام المستنبطة من النصّ القرآني.

ويتمّ في هذه الصفوف إبراز التراث الإسلامي على أنّه إرثٌ جامدٌ محدّد المعالم، مع الاعتماد على المسائل الفقهية على أنّها هي تلك المؤطّرة للتراث. وتعتبر هذه النظرة هي الأساس في اعتماد المقاربات النصّية للواقع، بدل المقاربات السوسيولوجية التي تسمح بتفسير الواقع. ومن المعلوم بأنّ صحّة الإفتاء ترتبط ارتباطًا وثيقًا بفهم النصّ من جهة، وبتحقيق المناط من جهة أخرى. ويستوجب تحقيق المناط إدراك الواقع كما هو – وهذا من شروط الاجتهاد التي يفتقر إليها البرنامج التعليمي في الكلّيات الشرعية حاليًّا.

أمّا في صفّ "مدخل إلى دراسة العلوم الاجتماعية"، فيتمّ تدريس كتاب *مدخل إلى دراسة العلوم الاجتماعية* للأستاذ توفيق العوجي، يفصل فيه بين النظم

الغربية كالاشتراكية والرأسمالية وبين الإسلامية، ثمّ يقول بأنّ الاقتصاد هو محاولة حلّ مشكلة محدودية الموارد. وينتقد العوجي الاشتراكية بأنّها لا تحفّز المرء على العمل وتفتقر إلى الأدوات الإدارية المطلوبة لتوزيع الموارد بشكلٍ عادل. وفي فقرة أخرى، يصف العوجي مشكلة الموارد بكونها مشكلةً علمانيةً فيقول:

"رغم اختلافها الشديد في معظم المبادئ والأصول إلاّ أنّ المذاهب الوضعية اتّفقت تمامًا في مسألة ربط الاقتصاد بالمادّة وقصره عليها، وبالتالي فصل الاقتصاد عن الدين والأخلاق والقِيم الإنسانية، ممّا جعل الفشل نتيجةً حتمية للأنظمة التي قامت على أسس تلك المذاهب، وجعل الظلم والفقر أو الشقاء والضياع من نصيب الشعوب التي ابتليت بتطبيق أيٍّ منها، واتّسمت العلاقات الدولية بالفتن والحروب ونهب خيرات الشعوب، على نحوٍ لم يشهده التاريخ من قبل".

وبناءً على هذا، يرى العوجي بأنّ المشكلة ليست في إدارة الموارد فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى الأبستمولوجيا والأخلاق الغربية، التي يقابلها النظام الإسلامي الذي يعرّفه بأنّه "مجموعة الأصول العامّة الاقتصادية التي نستخرجها من القرآن والسنّة، والبناء الاقتصادي الذي نقيمه على أساس تلك الأصول بحسب كلّ بيئةٍ وكلّ عصر".

ويعتبر عوجي كذلك أنّ مشكلة الفكر الغربي تكمن في تمحوره حول مسألة القوّة وتوزيعها في المجتمع، في حين أنّ الفكر الإسلامي يتمحور حول مسألة الحقيقة ونشرها في المجتمع، وهذا خلافٌ جذري بين الفلسفتين، ويفصّل في ذلك قائلاً:

"الفكر المادّي بأسسه التي تشكّلت منها أنظمة الاستعمار والاشتراكية، يعود إلى روما القديمة وإلى اليونان ومصر القديمة أي "الثقافة الفرعونية". إذا درسنا بتمعّن تاريخ الحضارات الإنسانية ماذا نرى؟ نجد أنّ الفرق الأساس بين الحضارات التي تمسّكت بالحقّ والحضارات التي تمسّكت بالقوّة يعود إلى مفهوم الحقّ عندهم: (١) الذين اعتبروا الحقّ فوق القوّة يقولون: نظام الحقّ على الجميع تطبيقه ولا يتغيّر بتغيّر مصلحة (٢)

والذين اعتبروا القوّة فوق الحقّ يقولون: نظام الحقّ كيفي تقرّره السلطة حسب ما تراه مناسبًا لمصلحتها وعلى قياسها".

وبالنسبة لصفّ مناهج البحث فهو مبنيٌّ على ملاحظات الدكتور علي الطويل، ويتناول مواضيع الاستقراء والاستنتاج، والتوثيق وطرق الاستدلال، وأساليب البحث والتعامل مع المتغيّرات. ويكتفي المدرّس بتدريس كيفية كتابة أوراق البحث ولا يعطي معلوماتٍ عن مناهج فهم الظواهر الاجتماعية.

وفي **برنامج الماجستير في الدراسات الإسلامية** يتمّ تدريس: الاقتصاد الإسلامي، ودراسات آحاد الأئمّة، ومناهج المفسّرين، والقواعد الفقهية، وإعجاز القرآن وبلاغة النبوّة، ومناهج البحث، وفقه الشركات، واللغة العربية، وتاريخ السنّة، ومقاصد التشريع، وتحقيق المخطوطات، وعلم الجرح والتعديل.

ويُعتبر برنامج الدراسات الإسلامية مدخلاً عامًّا إلى العلوم الإسلامية دون أيّ تخصّصٍ فيها، كما يبدو من الطابع العامّ للصفوف التي تُعطى. وتشترك في الصفوف مع غيره من البرامج عدا علم الجرح والتعديل وتاريخ السنّة وفقه الشركات.

وتعتمد مادّة تاريخ السنّة على كتاب *الحديث والمحدّثون* لمحمّد أبو زهرة، ويعمد الصفّ إلى تأريخ جمع الحديث وتطوّر مفهوم السنّة النبوية. وكما ذكرنا سابقًا، فإن أبو زهرة كلاسيكي المنهج في الفقه والأصول، وبالتالي فهو يعتمد على المقاربة الكلاسيكية في النظر إلى السنّة. ويتعامل صفّ تاريخ السُّنَّة مع خمس حقب زمنية تشمل فترة الخلافة الراشدة، والقرن الهجري الثاني، والقرن الهجري الرابع، وما بين القرن الرابع والعام ٦٥٦ للهجرة، وما بين العام ٦٥٦ للهجرة وكتابة الكتاب. ويركّز أبو زهرة في كتابه على عدد قليلٍ من العلماء الموثّقين من قبل المؤسّسة الكلاسيكية الإسلامية، ويشرح قدرة العلماء المعاصرين على استخلاص الفوائد من نصوص السنّة دون النظر في الإشكاليات التي يطرحها الكثير من المفكّرين الحاليين في مسألة تاريخية السنّة ودقّة نقلها.

برامج الدكتوراه

ترى جامعة بيروت الإسلامية أنّ "من يتصدّر لإصلاح المجتمع وتقويم اعوجاجه لا يكتفي بدرجة التخصّص (الماجستير) لأنّها وإن أكسبته خبرة ودراية في الدين إلاّ أنّه لا زال بحاجة إلى مزيد من البحث والدرس، من هنا كان لا بدّ من مواصلة الدراسة للحصول على العالمية الدكتوراه" *(موقع جامعة بيروت الإسلامية)*.

ولا توجد صفوفٌ جديدةٌ تُعطى للداخلين على برنامج الدكتوراه في جامعة بيروت الإسلامية، إلاّ أنّ شرط الدخول إلى برنامج الدكتوراه إنهاء برنامج الماجستير في الفقه المقارن أو الدارسات الإسلامية أو أصول الفقه. أمّا من تخرّج من برنامج الفكر الإسلامي المعاصر فلا يُسمح له المباشرة بالدكتوراه حتّى يأخذ صفوف أحد البرامج الثلاثة الأخرى، ويكمل الدكتوراه في البرنامج نفسه. ويعدّ الطالب أطروحة الدكتوراه في ثلاث سنوات.

رسائل الماجستير والدكتوراه

تتنوّع مواضيع رسائل الماجستير والدكتوراه في جامعة بيروت الإسلامية بين تلك العلمية المحضة المتعلّقة بتأويل النصوص أو الدراسة التاريخية، وبين تلك التي تهدف للتعامل مع الواقع الاجتماعي بمواضيعه المختلفة (التربوية والسيكولوجية والسياسية والاقتصادية وغيرها). على أنّ أكثر الرسائل تنحصر بالماضي، سواء من ناحية تحقيق المخطوطات ومقارنة النصوص من جهة، أو النظر في التاريخ والظواهر التي حدثت وانقضت.[١]

ولعلّ لهذا النوع من الدراسات الأهمّية القصوى في مجالات الدراسات الإسلامية التاريخية والشرعية النظرية، إلاّ أنّ غالبها يظهر نوعية الباحث الذي تنتجه

(١) لقد تمّت دراسة عيّنة مؤلفة من ١٦ أطروحة، شملت المواضيع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، علاوةً على المواضيع النصّية التاريخية. وقد تمّ تحليل الرسائل وتقييمها من جانب الموضوع المنتقى ومن جانب المنهجية التي اتّبعها الباحث في إنشاء وصياغة الفكرة الرئيسة التي أراد إيصالها من خلال الأطروحة.

كلّيات الشرعية، والمجالات التي يحتاج فيها إلى تطوير، بناءً على صفوف مناهج البحث التي تمّ التفصيل فيها في الفصل السابق. ومن الأمثلة على هذا رسالة صبري غريري "الإسلاموفوبيا في الإعلام الغربي"، حيث اعتمد الكاتب على كتابات إدوارد سعيد وغيره ممّن عُنوا بالاستشراق مع النظر في الإعلام الأميركي والبريطاني والدنماركي. ومع وجود انتقائية في التعامل مع الإعلام، فإنّ الرسالة لا تنتج أيّ علمٍ جديد، وتكتفي بإعطاء قراءة للإعلام من خلال عدسة الاستشراق، دون الزيادة على نظرية الاستشراق ولا على طرق تعديل الإنتاج الإعلامي (غريري، ٢٠١٦).

ومن الأمثلة الأخرى على ذلك رسالة محمّد عبد الهادي فاعور "المصلحة المرسلة"، والتي عملت على نقد التعامل الحالي مع مفهوم المصلحة بالنظر إلى المصادر الفقهية والنصّية لهذا المفهوم. ويشكّك فاعور في التعامل المعاصر مع المصلحة. وقد نشر بعد هذه الرسالة كتابًا بعنوان *المقاصد عند الإمام الشاطبي*، دافع فيه عن المفهوم الكلاسيكي للمقاصد، وانتقد إعادة التفسير التي يطرحها البعض لكلام الشاطبي والغزالي. ومع أنّ ما يطرحه فاعور يعتبر جديدًا على الساحة الأكاديمية، إلاّ أنّه تمظهرٌ للتعامل النصوصي السائد في هذه الدوائر. علاوةً على ذلك، نشر فاعور كتابًا بعنوان *الدولة الإسلامية بين الثوابت والتغيير*، وقال فيه بأنّ القرآن والسنّة لم يحدّدا نظامًا معيّنًا، بل وضعا الأطر العامّة والقواعد الأخلاقية الكبرى كالشورى والعدالة. ومن الأمثلة الأخرى على هذا، رسالة ماجستير عثمان بخاش حول "مفهوم الدولة الحديثة من وجهة نظر إسلامية"، حيث تغاضى عن أكثر الباحثين المعاصرين في الدولة الحديثة كوائل حلاّق وجون راولز وتشارلز تايلور وغيرهم، في حين ركّز على لوك وروسّو وهوبز، وهنا تكمن مشكلة اجتزاء الأفكار عن التطوّرات التي لحقتها، والتي قد تتعامل مع ما يطرحه المؤلّفون. ومع أنّ رسالة بخاش حازت على درجة امتياز، يشير بخاش إلى اختلاف الدكاترة وقت المناقشة حول مفهوم الخلافة، فقد رأى بسّام الصبّاغ إمكانية استبدال كلمة "دولة الخلافة" بكلمة "مشروع الخلافة" للدلالة على استمرارية هذا المشروع إلى الزمن المعاصر دون انحصاره في عصرٍ مضى.

وتتّبع أغلب الرسائل المنهج البحثي النصّي، فتنطلق من التعريفات العلمية إلى الكلام النظري عن الظواهر الاجتماعية كالانتحار وتأثير التلفاز وغيرها، دون استخدام العمل البحثي الميداني كتعبئة الاستمارات أو القيام بالمقابلات المعمّقة مع فئاتٍ تتمُّ دراستها. وبناءً على هذا، فإنّ الأبحاث تفتقر إلى المعطى الواقعي الذي يمكّنها من التأكّد والتحقّق من الكلام النظري من جهة، وتفتقر إلى المعطى الذي يسمح بتطوير النظرية البسيطة لتتلاءم مع الواقع المعقّد، فتضيف طبقاتٍ أخرى للبحث كالمستوى المالي والخلفية الاجتماعية والدرجة العلمية للأهل وغيرها من المتغيرات التي قد يفتقر إليها المعطى النظري المحض.

ويحاول محسن قويدر في رسالته "إعداد القوّة لمواجهة أعداء الأمّة في ضوء القرآن والسنّة" إنشاء نظرية عسكرية من خلال النظر في الآية الكريمة ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ﴾ (سورة الأنفال، ٨: ٦٠). ومع أنّ الكاتب يعمل على دعم الجانب النظري من خلال النظر في الآية ومعانيها، إلاّ أنّه لا يعرّض هذا العمل لتبعاته الواقعية في ظلّ وجود الأسلحة النووية والتدخّلات العسكرية الإنسانية والحروب الوقائية وغيرها (قويدر، ٢٠١٥).

وتفتقر أغلب رسائل الماجستير والدكتوراه إلى النظر في المصادر الغربية أو غير المسلمة، وبالتالي، ففي أغلب الحالات، يعتبر الكاتب أنّه يكتب وحده أو في فضاءٍ إسلامي فقط، وهذا يعرّضه للكثير من المشاكل التي تشمل التكلّم فيما نُقِض أصلهً حديثًا، وإعادة اختراع العجلة وبالتالي بذل الجهد فيما تمّ الاجتهاد به والانتهاء منه، وتضييع المجهود فيما هو موجودٌ أصلاً، كما أنّه يحرم الطالب من اكتساب العمق المطلوب في فهم موضوع البحث من خلال قراءة كلِّ ما كتب فيه. وينتج هذا مشكلةً أخرى هي أنّ الكثير من الأبحاث السابقة تعتمد المنهجية النظرية نفسها للأبحاث اللاحقة، وبالتالي، فإنّ وجود المعطى النظري غير المُخضع للامتحان الميداني يجعل الأخطاء تتفاقم مع الزمن وتزداد المنهجية في انفصالها وبُعدها عن الواقع. وقد افتقرت رسالة قويدر عن الإعداد الحربي إلى النظر في المصادر الغربية كذلك، مع أنّها تُنشِئ نظرية عالمية يُفترض أن توضع في سياق النظريات الأخرى

الموجودة في مجال التنظير العسكري (قويدر، ٢٠١٥).

وتشمل مشاكل الأبحاث كذلك خلق نوعٍ من المقابلة في المقارنة بين البراديغم الغربـــي والبردايم الإسلامي من الأساس، وبالتالي فغالبًا ينشأ نوع من الهجوم على البراديغم الغربـــي مع افتراض الأسبقية والأفضلية للنظام الإسلامي قبل الخوض في البحث. وإن كان هذا ممّا لا إشكال فيه، فالإشكال موجودٌ في طرق الإثبات التي لا تلجأ إلى القيام بإحصاءات ودراساتٍ ميدانية، بل تكتفي بجلب الكلام من مصادر إسلامية، وعليه فيكون الكلام في كثيرٍ من الحالات عن ظلم المسلمين في القانون الدولي مثلاً، وسماحة الإسلام بالمقارنة مع همجية الغرب، والسبق العلمي الإسلامي وظلم الكنيسة، وما يشابه هذا من النِدّيّات التي تعمل على الإعذار التبريري أكثر منها على الإنتاج المعرفي الرصين، ممّا يعطي الإسلام هالةً من القدسية التي تمنع التعامل معه كمادّة علمية. وتُظهر رسالة حنان برغلي "الإسلام بين العالمية والعولمة" هذه المشكلة، حيث تحاول المقارنة بين سمة الإسلام (العالمية) وسمة السيطرة الأميركية (العولمة) والتي تنسبها برغلي إلى اللوبيات الصهيونية، دون أي دليلٍ حقيقي. وتكرّر الرسالة السرديات الإسلاموية التي ترفض العولمة بشكلٍ تامّ، وتعتبرها خطرًا كبيرًا على الإسلام، ويتمّ هذا دون أي إحصاءات أو دراسةٍ للواقع اللبناني الإسلامي. ويلاحظ كذلك غياب النظر في المراجع الغربية التي تنظّر في مسألة العولمة أو في رؤيتها للإسلام، ممّا يقدح في منهجية وموضوعية الرسالة (برغلي، ٢٠١١).

وهنا تظهر مشكلة أساسية وهي ضعف الإنتاج المعرفي في حالة أكثر الرسائل، حيث إنّها تعمل على تكرار العلم الموجود في الكتب بشكلٍ يدافع عن الإسلام أو ينصّع صورته مع غياب الأصالة الفكرية والإبداع الفكري. وبالتالي فبدل أن تكون الرسالة زيادةً على مخزون الجماعة العلمية، تصبح ممرًّا لتخرّج الطالب دون صناعة الباحث المحترف الذي يستطيع خوض غمار العالم الأكاديمي البحثي بشكلٍ سلسٍ ومرتاح. ففي رسالة سامر مزهر "حقوق الإنسان في ظلّ الحرب على الإرهاب"، يسرد مزهر النصوص القانونية الدولية وبعض النصوص الفقهية وتصوّر كلٍّ منهما للإرهاب، مع ذكر الفوارق بين تطبيق حقوق الإنسان في العالم الغربـــي،

والاكتفاء بذكر النظريات الإسلامية ليُريَ علوَّ الإسلام على النظريات الغربية وأفضليته، طبعًا دون النظر في التاريخ الإسلامي لتطبيقات هذه الأحكام الفقهية بشكلٍ دقيق (مزهر، ٢٠١٧).

وأخيرًا، من الملاحظ غياب الإشارة إلى اقتراحاتٍ عملية في آخر رسائل الماجستير، وعليه ففي نقد الواقع والإضاءة على مشاكله، يترك الكاتب القارئ محتارًا في كيفية التعامل مع الظاهرة، ممّا يحدّ من عملانية الرسائل التي يتمّ إنتاجها. ومن الأمثلة عليه رسالة خديجة عبد الله شهاب "المنهج التربوي الإسلامي في بناء الشخصية العلمية"، التي تنتقد فيها منهجية بناء العلماء، وانفصال التعليم النظري عن الواقع العملي، وترى أنّ تفاقم هذه المشكلة يأتي من جمود المؤسّسات التعليمية الإسلامية، وأنّه من الضروري إنتاج مناهج تعليمية جديدة، ولكنّ المشكلة أنّ الرسالة تتوقّف هنا، ولا تعمل على إنشاء مقترحات يمكن من خلالها تحويل هذه الرسالة إلى خطّة تغيير للمناهج. كما أنّ الرسالة تفتقر إلى النظر إلى المصادر الغربية، حتّى تلك التي تعاملت مع تغيير مناهج التعليم كباولو فريير (شهاب، ٢٠١٤).

ثانيًا: كلّية الدعوة الإسلامية

تمّ تأسيس كلّية الدعوة في العام ١٩٨٩، وكان يشرف عليها الشيخ عبد الناصر الجبري – عضو تجمّع العلماء المسلمين ورئيس حركة الأمّة ورئيس تجمّع الشخصيات والهيئات الإسلامية في بيروت. وتاريخيًّا، تمّ تمويلها من النظام الليبي وما زالت قريبة من أوساط حزب الله، وينظر لها بعين الريبة من قبل دار الإفتاء.[1]

وفي صفّ أصول الفقه في كلّية الدعوة، يتمّ تدريس كتاب *ضوابط المصلحة* لمحمّد سعيد رمضان البوطي (البوطي، ٢٠٠٠). ويقوم هذا الكتاب على مناقضة نجم الدين الطوفي، أوّل من جعل المصلحة مرتكزًا في الشريعة، ويقوم بعرض مناهج الإمام مالك والشافعي وأبي حنيفة والإمام أحمد واستخدامهم المصلحة

(١) مثلاً تمّت إقالة د. هلال درويش، رئيس قسم في كلّية الدعوة، من دار الإفتاء بسبب "المصلحة الإسلامية العليا".

والاستحسان ضمن حدود الشريعة. ويقول البوطي في هذا: "الأخذ بالاستصلاح محلّ اتّفاق من أئمّة المسلمين وعلمائهم، ولا يضير ذلك أنّ كثيرًا من هؤلاء الأئمّة لم يعدّوا الاستصلاح أصلاً مستقلاً في الاجتهاد، وأنّهم أدمجوه في الأصول الأخرى، إذ الخلاف لا ينبغي أن يكون في التسمية والاصطلاحات" (البوطي، ٢٠٠٠: ٢٢٠). ويرى البوطي أنّ مفهوم المصلحة الذي يتمّ توظيفه اليوم هو في حقيقته المفهوم الغربـي لا ذاك الشرعي، وبالتالي فهو مبنيٌّ على اعتبارات بينثام وميل الليبرالية. ويرى البوطي أنّ الاتفاق على مفهوم المنفعة هو اتّفاق عامٌّ ظاهري، إذ هناك خلافٌ طويل حول حقيقته، ويستشهد بقول ميل بوجود اختلاف في مفهوم المصلحة بين سقراط وبروتاغورس (البوطي، ٢٠٠٠: ٤٢). وباختصار، يُعتبر هذا الكتاب نقدًا للمفاهيم التجديدية للمصلحة، وبعكس خلاّف، يرى البوطي بأنّ المصلحة ليست من مصادر التشريع بل هي تقع تحت مجموعة من الضوابط الشرعية الإسلامية. كما يعتبر أنّ تطبيق المصلحة يكون فقط عندما لا يكون هناك نصّ من القرآن الكريم أو السنّة.

أمّا في مادّة الأخلاق، فيُدرَّس كتاب *الأخلاق: دراسة منهجية* للكاتب الشيخ حسين عزّ عطوي. ويحاول في بدايته المقارنة بين الأخلاق عند الفلسفات العالمية، فيعرض البوذية والهندوسية والفلاسفة واليهود والمسيحية. ولكنّ المشكل في عرضه هو الاجتزاء الذي لا يعطي تلك المدارس حقّها من النظر والمنطق، فهو يعمل على نقدها بشكلٍ يدفع القارئ إلى إنكار صحّتها فورًا، وهذا مشكل من الناحية الأكاديمية للكتاب. علاوةً على ذلك، فإنّ الكاتب قلّما يذهب إلى المصادر الأساسية للديانات والفلسفات، وإنّما يعتمد على مصادر ثانوية تتكلّم عن الفلاسفة. فمثلاً، بدل أن يذهب إلى كتب الفقهاء والفلاسفة اليهود للكتابة عن اليهودية، ذهب إلى كتاب *اليهودية* لأحمد شلبـي، وهو كتاب كُتِب بعيد الانتفاضة الأولى، وفيه ما فيه من المشاكل والتحيّزات التي سادت تلك الحقبة ضدّ اليهود. ولا ينحصر هذا باليهود فقط، ففي الكلام عن النصرانية يركّز الكاتب على جرائم الكنيسة التاريخية لإظهار كون المسيحية فاسدةً في مجالها التطبيقي. ويقوم بعد ذلك بالكلام عن تركيب النفس الإنسانية بين القلب والنفس والضمير، إلاّ أنّه

لا يعتمد في هذا على أيٍّ من دراسات علم النفس المتعلّقة بهذا المجال، وإنّما يقتصر على النصوص الشرعية مع المنطق البسيط، وهو في هذا يتعامل مع القارئ بالمنطق قبل الفلسفي (pre-philosophical). بعد ذلك، يعدّد الكاتب الأخلاق الأساسية في الحضارة العربية كالمروءة والصدق والأمانة وغيرها، ولكنّه يتعامل معها بالتعامل الفلسفي الذي ينطلق من التعريفات، ثمّ يبني عليها ما يجب أن يُفعل ويُترك، دون اللجوء إلى دراسات الواقع، ولعلّ أقرب ما قارب الكاتب الواقع من خلال مشاهداته فيقول مثلاً بأنّنا في زمان ضاعت فيه المروءة وصار الناس يتقرّبون فيه من السلاطين، وفي هذه المقاربات ما يُشكل من ناحية المصدر والتحقيق، خاصّة لكون الكتاب يعتبر مرجعًا أكاديميًّا في كلّية الدعوة. ولأنّ الكاتب يعتمد على كتب القدماء في تحديد الأخلاق، فقد اعتبر مثلاً أنّ الأكل في الأسواق يعتبر من خوارم مروءة الرجال، أو ارتداء الملابس الغربية (التي يرتديها الناس كلّهم في الوقت الحالي). وتظهر من خلال هذا المنهجيةُ النصّية التي تحكم مقاربة الواقع، والتي تُعتمد كأساس في كثير من كتب الجامعات كما عرضنا. وفي الفصل الأخير يتكلّم الكاتب عن المخاطر التي تحيط بأخلاق المسلمين من خلال مؤامرات اليهود والنصارى على الدين الإسلامي. ويقول بأنّ اليهود والنصارى هم ألدّ الأعداء مع المشركين، وأنّ الشرق والغرب يتآمران بالإسلام والأمّة، وأنّ الغزو الثقافي قائم لحرف الفرد المسلم عن دينه، وأنّ المؤسّسات الغربية التعليمية والطبّية والخيرية والإنمائية الغربية تعمل لتصبّ في هذا الهدف، ولا شكّ أنّ هذا يُنشِئ في الطالب المتلقّي لهذا الفكر نوعًا من العداوة للأقلّيات غير المسلمة التي تشاركه الوطن بدايةً، وللدول الأخرى في العالم الغربي كذلك (عطوي، ٢٠٠٩).

أمّا في صفّ مناهج البحث فتتمّ دراسة كتاب *ورقات في البحث والكتابة* لعبد الحميد الهرامة، وهو كتابٌ مشابهٌ لكتاب يوسف مرعشلي الذي يُدرَّس في جامعة بيروت الإسلامية، إلاّ أنّه يضيف إليه المغالطات المنطقية التي يقع فيها الكُتّاب. وغالب الكتاب يتعامل مع التفكير العلمي وكيفية كتابة رسائل الماجستير والدكتوراه، ويتجنّب الفهم الاجتماعي للظواهر المجتمعية، ويقتصر على المهارات التكتيكية كمقارنة النصوص واستخدام المراجع وإعداد الفهارس وحفظ الحقوق الفكرية. ومن أصل

٣٦٠ صفحة، تتعامل ١٠ صفحات فقط مع مناهج البحث في علوم الاجتماع.

أمّا في صفّ الخطابة، فيتمّ تدريس كتاب *خصائص الخطبة والخطيب* لنذير مكتبي. ويحاول الكتاب تحديد الصفات التي تتصّف بها الخطبة الناجحة مع الخطيب الناجح، ولفعل ذلك يستدلّ بآيات القرآن وأحاديث النبيّ ﷺ وقصص الصحابة والتابعين مع العودة إلى بعض القواعد في علم النفس وعلم الاجتماع. ويحثّ مكتبي الخطيب على سعة الاطّلاع على العلوم ويطالبه بدراسة علم النفس الاجتماعي والقراءة في علوم العصر ومعارفه. وممّا قاله في علم النفس الاجتماعي مثلاً:

> "يتركَّز ثقل مهمَّة الخطيب حيث ينبغي عليه أن يختار من الأبحاث والكلام والأساليب ما يتناسب مع مختلف أنماط المستمعين إليه وطبقاتهم، ليتمكَّن من تحقيق الفائدة المرجوَّة من خطبته ونقل أفكاره وأحاسيسه إلى سائر جمهوره. وأمّا إذا توجّه إلى طبقة معيّنة من الجمهور، وأهمل سائر الطبقات، فسوف ينعزل في خطبته عن تلك الطبقات التي أهملها، لأنّها انفصلت عنه فكريًّا ونفسيًّا وروحيًّا. وإزاء هذه المهمّة الثقيلة أصبح لِزامًا على الخطيب أن يكون عارفًا بأحوال النفس البشرية في تقلّباتها واختلاف أطوارها دارسًا دراسة واعية لظاهرة التفاوت النفسي والسلوكي في نطاق مجموعة من الناس وكيفية مخاطبتها وتوجيهها ووعظها. وبمعنى آخر: يجب على الخطيب أن يكون ملمًّا بعلم النفس الاجتماعي عالمًا بقواعد منهج تربية النفس البشرية ووسائل تسليكها عبر الحياة الإنسانية في شتّى علاقاتها ومختلف اتّجاهاتها."

ولكنّ المشكلة الأساسية في الكتاب تكمن في أنّ مراجعه كلّها عربية ودينية، وبالتالي، فقد انحصر الكاتب بعلم الكاريزما والخطابة بصيغته العربية التقليدية دون الخوض في كتابات الأبحاث في العلوم الاجتماعية وخاصّة الإعلام في العصر الحديث حول موضوعه هذا.

أمّا في صفّ علم النفس، فيتمّ تدريس كتاب *مرشد الدعاة والمعلّمين في التربية وعلم النفس* لعبد السلام الجقندي. ولا يعتمد الكاتب على المصادر الشرعية في كتابه،

بل يعرض وجهات النظر المتنوّعة في علم النفس محاولاً دمج التربية بعلم النفس، مع أنّ هذين العِلْمين كانا يدرّسان بشكلٍ منفصلٍ لفترةٍ طويلة. وهذا الكتاب يأتي عكس التيّار الذي يحاول بشكلٍ متواصلٍ الفصل بين الإسلامي و"الغربي" أو "المادّي". ويحاول الكتاب الجمع بين كتابات المتقدّمين من علماء المسلمين في علم النفس والكتابات الحديثة، فيلجأ في تعريف النفس مثلاً إلى أقوال الغزالي وابن سينا، ثمّ إلى تعاريف كلمة "psyche" عند علماء النفس الحديثين. ويتعامل الكتاب كذلك مع النظريات النفسية من خلال مراقبة علم النفس النظري والتطبيقي، وبالتالي فهو يتبنّى التقسيمات الحديثة الموجودة في علم النفس ويفسّرها للطالب بشكلٍ يتناسق مع المستوى العلمي الأكاديمي من جهة، ومع ثقافة تلاميذ كلّيات الشريعة بشكلٍ عامّ من جهة أخرى. ويخوض الكتاب كذلك في علم نفس التعليم، ويحدّد كيف يعمل المدرّس على جذب انتباه الطالب وشرح المادّة له بالشكل الأمثل، وهو بذلك يساعد الطلاّب والأساتذة في آنٍ واحدٍ معًا. ففي الفصل التاسع والأخير من الكتاب مثلاً، ينظر الكاتب إلى الجوانب الاجتماعية للتربية كما تظهر في مناهج التعليم والسيكولوجيا، وذلك من خلال النظر إلى المؤسّسة المدرسية والعائلة النواتية والمؤسّسات الإعلامية في ضوء أدوارها الاجتماعية. ويعتمد الكاتب على المصادر العربية والأجنبية المعاصرة في كتابه، وبالتالي فالكتاب من الكتب المتقنة في هذا المجال، والتي تحاكي الواقع والمنهج الأكاديمي بطريقة محترفة.

وبالنسبة لصفّ الاستشراق، فقد اعتمدت الكلّية كتاب محمّد فتح الله الزيادي *الاستشراق، أهدافه ووسائله: دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون*. وفي القسم الأوّل من الكتاب ركّز الكاتب على الاستشراق كمفهوم ومصطلح ودوافعه الدينية والاستعمارية والاقتصادية والسياسية والعلمية، وتطرّق إلى موقف المشارقة من الاستشراق؛ فمنهم من اتّسم موقفه بالعدائية والحذر، وآخرون كان لهم موقف معتدل. ثمّ يتعامل الكاتب مع كيفية بناء موقف علمي من الاستشراق، وبرأيه لا بدّ من الاعتراف بوجود الاستشراق وإعطائه أهمّية قصوى لأنّه يدرسنا ويدرس قضايانا ويؤثّر في مجمل أفكارنا ويقدّمنا للعالم الآخر بالطريقة التي يريدها ويساهم في مسيرة الفكر الإنساني من مختلف الزوايا العقدية والاجتماعية

ويحاول أن يتسلّط علينا وأن يحرمنا الحرّية من خلال منظوماته الفكرية المختلفة. وبعدها يعرض الزيادي مدارس الاستشراق ومنهج البحث الاستشراقي في الدراسات الإسلامية. ثمّ يعرض بعض آراء المستشرقين بابن خلدون وكانت معظمها إعجابًا به وبإبداعه ولكنّه قسم أولئك إلى مجموعتين؛ الأولى تحدّثت عن هذا الإعجاب دون أن تخلطه بما ينغّصه من أغراض استشراقية، والثانية أظهرت إعجابها به، لكنّها خلطته بتأويل أصوله أو بالتمحّل في تأويل تحليلاته إلى مشارب لا يقتضيها البحث العلمي مع استكثارها على العقل العربـــي المسلم أن ينتج مفكّرين بثقل ابن خلدون. ويبدو أنّ الكاتب يفترض البدن الاستشراقي واحدًا، ثمّ يقول بتناقضه بعضه مع بعض، واستخدام مصطلح التناقض هذا ليس في محلّه، فالاستشراق بحدّ ذاته يتنوّع كتنوّع مجالات الاهتمام البشري كلّها، وبالتالي فليس الانقسام فيه من المثالب التي تحسب عليه. علاوةً على ذلك، فمن الغريب أنّ الكاتب لم يتكلّم عن أهمّ كتابٍ في موضوع الاستشراق في القرن العشرين، وهو كتاب إدوارد سعيد، ولم يعتمده في مراجع الكتاب، وهو بذلك أغفل أحد أعمدة الموضوع الاستشراقي في القرن الماضي، وهذا يغيّب عن التلاميذ النقاش الأكاديمي الكامل للاستشراق، ويحبسهم ضمن المختارات الانتقائية التي اختارها الزيادي. ولا شكّ بأنّ الكتاب غنيٌّ بالأسماء والمراجع، ويحاول إنصاف حالة الاستشراق، ولا يعتبر المستشرقين كلّهم متآمرين ضدّ الشرق، بل يرى بأنّ الكثير منهم حاول إنصاف الشرق إلاّ أنّ خلفيته الدينية والاجتماعية والتاريخية منعته من تحقيق هذا الإنصاف. وقد استعان الكاتب بمراجع كثيرة شملت ١٤٤ كتابًا عربيًّا غير المجلاّت والمصادر الأجنبية فكانت تلك المراجع بمثابة بوّابة للتعرّف على كتب أخرى في الاستشراق ودراسة ابن خلدون.

ويتمّ تدريس كتاب *انتشار الإسلام* الذي ألّفه محمّد فتح الله الزيادي، حيث يعتمد على ما يفوق ٢٤ مصدرًا أميركيًّا وأوروبيًّا تشمل كتابَـــي *الاستشراق* و*تغطية الإسلام* لإدوارد سعيد. إلاّ أنّ جلّ مصادر الكتاب إسلامية، وبالتالي، فإنّ الصور التي يقدّمها كلاسيكية، مع استخدامه للفلسفات المناهضة للاستعمار والاستشراق لردّ المزاعم التي ادّعاها المستشرقون في كتبهم. وبالتالي، فإنّ الكتاب معياريٌّ بامتياز في مقاربته للتطوّر التاريخي للظاهرة الإسلامية.

وفي صفّ الإعلام، يتمّ تدريس كتاب *الإعلام: قراءات في الإعلام المعاصر والإسلامي* لمحمّد منير سعد الدين. ويأخذ فيه الكاتب موقفًا حذرًا من أدوات الإعلام فيرى أنّ الإعلام ضارٌّ بشكلٍ أساسٍ إذ ينشر الإباحية وقلّة الأخلاق بين الشباب المسلم دون أيّما رقابة أو ضابط. فقد قال في الكتاب: "وتبيّن إحدى التقديرات أنّ تداول الموادّ الإباحية يشغل ٥٥% من اتّصالات الإنترنت، وأن فيها حوالى مليون صورة جنسية، كما توفّر معلومات واضحة عن بيوت الدعارة في كثير من مدن العالم". ويتبنّى الكتاب نظرية المؤامرة ويعتبر أنّ الصهيونية هي التي تتحكّم بوسائل الإعلام في العالم، فمن بعض عناوين الفصول في الكتاب: "السيطرة الصهيونية على صناعة السينما العالمية"، "السيطرة الصهيونية على صناعة المسرح العالمية"، "السيطرة الصهيونية على شركات التلفاز في العالم العربي"، "محاولة السيطرة الصهيونية على وكالات الأنباء العالمية"، و"الغزو الصهيوني الإعلامي وسبل مواجهته". كما يعتبر أنّ الإعلام هو أحد وسائل الغرب الأساسية في تشويه صورة الإسلام بشكلٍ مقصودٍ ومنهجي. ولعلّ حسّ المظلومية والاستهداف الموجود في الكتاب كان مبرّرًا في العهد الذي كُتِب فيه، إلاّ أنّ استمرار استخدام الكتاب نفسه إلى الآن يخلق الكثير من المشاكل في عقل الطالب. علاوةً على ذلك، ففي كتابٍ يبلغ ٣٣٦ صفحة ويتحدّث عن الإعلام، لم يتطرّق إلى الإنترنت إلاّ في ثلاثين صفحةً، وقد أصبح الإنترنت اليوم المجال الإعلامي الأقوى والأبرز، وهو يعتبر الأَوْلى في فهم الطالب، من الصحف التي تحدّث عنها سعد الدين لقرابة خمسين صفحة. وحتّى الكلام على الإنترنت يعتبر كلامًا قديمًا، فهو لا يتعامل مع أهمّ مجالات التأثير الإعلامي حاليًّا كيوتيوب وفايسبوك وغيرهما، وبالتالي فإنّ الكتاب لا يعتبر ثريًّا من ناحية التثقيف الإعلامي المعاصر. وتعامل سعد الدين مع الإعلام بسيط، فهو لا يفكّك الظاهرة الإعلامية ليفهمها ويفهم تأثيراتها، وإنّما يعمل على تفصيلها بين الخير والشرّ، وكيف يستخدمها غير المسلمين وكيف يستخدمها المسلمون، دون اللجوء إلى كلام فلاسفة الإعلام والتكنولوجيا عن الدورين الاجتماعي والنفسي اللذين يؤدّيهما الإعلام في الحياة اليومية (إلاّ في بضع صفحات لا تكاد تتجاوز ٢% من مجمل الكتاب) (سعد الدين، ١٩٩٨: ٢٧٦).

ويرى سعد الدين إمكان استخدام الإعلام لنشر الدعوة الإسلامية بين الأمم، وذلك من خلال مقترحات محمّد قطب وفلسفته في الفنّ الإسلامي. وقول سعد الدين في هذا المجال:

> "إن شبكة الإنترنت لها جوانب كثيرة تجعلها وسيلة متميّزة للدعوة الإسلامية، وهذه الجوانب هي: وسيلة اتّصال سريعة تمكّن الداعية من الاتّصال بأفراد مختلفين في أماكن مختلفة بأقلّ تكلفة، وهو ما يمكّن من الحوار الفردي أو الجماعي، والمجادلة بالتي هي أحسن؛ وإمكانية أن يبثّ فيها الفرد أو الجماعة ما يشاؤون، فكلّ مشارك في الإنترنت مرسِل ومستقبِل دون أن يكون تحت أيّ تأثير إلاّ ما يملي عليه فكره واتّجاهه؛ وإمكان إيصال دعوة الإسلام من خلال هذه الشبكة إلى أعداد كبيرة تُقدَّر بالملايين؛ وإنّ الإحصاءات تدلّ على أنّ الموادّ الدينية من الموادّ التي تحظى بإقبال واسع، وأنّ الباحثين عنها كثيرون، وأنّ المساحات المخصّصة لها تفوق ما هو مخصّص لغيرها، كالهندسة والرياضيات، وهذا يدلّ على الظمأ الروحي الذي تشعر به آلاف الأرواح الباحثة عمّا يروي غلّتها من خلال هذه الشبكة؛ وإنّ هذه الشبكة سَخّرها أناس لأفكارهم الضالّة المنحرفة باسم الإسلام، فيجب تصحيح هذا الخطأ، ووضع الحقّ في نصابه، وأن يمثّل الإسلام أهله الحقيقيون لا الأدعياء" (سعد الدين، ١٩٩٨: ٢٨٧).

وقدّ تمّ اعتماد كتاب حسين عطوي *الحرب النفسية في السيرة النبوية*؛ وقد حصر عطوي مصادره بأمّهات الكتب الدينية، منوّعًا بين الكتب العربية دون اللجوء إلى الكتب الأجنبية. ويُظهر عطوي في كتابه كيفية ممارسة الحرب النفسية في كلٍّ من السيرة النبوية والقانون الدولي والممارسات المعاصرة على الساحة العالمية، ولكن من خلال قراءاته الخاصّة لتلك الأحداث، والاستشهادات التي لا تعدو الأحداث لتشكّل نظرية كلّية تامّة. ولعلّ النقص النظري في الكتاب في مجال الحرب النفسية هو ما يحوّله من وحدة متماسكة تُدخل الطالب عالَم الحرب النفسية إلى مجموعة من الإضاءات غير المتناسقة، والتي يستخدمها الكاتب في باب ثمّ يعيب

عليها في باب آخر. وحاول الكاتب في هذا الكتاب القيام بمجموعة إسقاطات من العالم المعاصر على العالم الذي كان يعيش فيه النبيّ ﷺ وصحبه دون أن يأخذ بعين الاعتبار الفروقات الزمكانية والموضعية التي قد تؤدّي إلى اختلاف الأحكام. ففي كلامه عن الاغتيالات مثلاً، تحدّث عن بعض حوادث القتل الفردية، دون التفريق بينها وبين الاغتيال المعاصر الذي يحدث من خلال الفتك والخديعة. وفي غياب هذا التفريق مضرّة على عقلية الطالب الذي قد يأخذ الحرب النفسية كما شكّلها الكاتب إلى منتهياتها، ممّا يخلّصه من الكثير من القيود الأخلاقية المطلوبة. علاوةً على ذلك، لا يكثر الكاتب من الاستشهادات بالمفكّرين المعاصرين في مجال الحرب النفسية الحديثة.

ثالثًا: كلّية الإمام الأوزاعي

تمّ تأسيس كلّية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية في العام ١٩٧٩.[١] وهي تتبع النظام السنوي، والحضور فيها غير إلزامي ولكن هناك بعض الضبط في ضرورة الحصول على الإجازة في سنوات محدّدة.[٢]

يدرس الطلاّب في السنة الأولى عشر موادّ تشمل القرآن الكريم (مدارس التفسير) والحديث الشريف (علوم الحديث وأحاديث العبادات) والعقيدة الإسلامية وأحكام العبادات واللغة العربية والأدب العربي في عصر النبوّة والخلافة الراشدة والتاريخ الإسلامي (السيرة النبوية والخلافة الراشدة) والجهاد الإسلامي وتاريخه والأخلاق، علاوةً على لغة أوروبية واحدة.

ويتمّ تدريس التفسير القرآني من خلال كتاب الباحث اللبناني كمال موسى *كيف نفهم القرآن؟* وهو أحد أعمال موسى الأقلّ شهرة، في حين أنّ كتابه الأشهر

---

(١) إلاّ أنّ المرسوم الرسمي الذي يعترف بإنشاء الكلّية صدر في العام ١٩٨٦م.

(٢) يُنقل الطالب من سنة إلى أخرى إذا نجح في الموادّ المقرّرة لتلك السنة، ويُسمح له الرسوب بثلاثٍ منها كحدّ أقصى وإلاّ أعاد السنة؛ ولا يُسمح للطالب أن يبقى في كلٍّ من السنتين الأولى أو الثانية أكثر من سنتين دراسيتين؛ كما لا يُسمح له أن يبقى في كلّ من السنتين الثالثة أو الرابعة أكثر من ثلاث سنوات دراسية. ويجوز لمجلس الكلّية تمديد عدد السنوات في الحالات الخاصّة.

هو *فقه المعاملات*. وفي هذا النصّ التمهيدي، يقدّم موسى لطلبة السنة الأولى منهجيةً كلاسيكيةً للتفسير القرآني ومواضيعه الرئيسة مثل: العلاقة بين النصّ القرآني والروايات النبوية، واللغة المبهمة وغير المبهمة في القرآن، وإعجاز القرآن، ومدارس التفسير في التاريخ الفكري الإسلامي. ولا يختلف الكتاب من ناحية المضمون عن النصوص التقليدية التي تدرَّس في جامعات أخرى مثل *الإتقان في علوم القرآن* للسيوطي أو *مناهل العرفان في علوم القرآن* للزمخشري، إلاّ أنّه يختلف من ناحية اللغة الأكثر سهولةً.

وعند تقديم علم الرواية في الحديث، يُطلب من الطلاّب قراءة كتابٍ بعنوان *منهج النقد في علم الحديث*، وهو كتابٌ كتبه الدكتور نور الدين عتر. وهذا النصّ فريدٌ من نوعه من حيث إنّه من النصوص المعاصرة الوحيدة التي توفّر مقدّمة شاملة لعلوم السنّة النبوية وتوثيقها، مع أخذ الفروق الدقيقة والتعقيدات بعين الاعتبار، وأنّه من الكتب التي تجمع بين المصطلحات الدلالية الحديثة والكلاسيكية، ويظهر هذا الجمع بوضوحٍ في عنوان الكتاب الذي يستخدم مصطلحي 'منهاج' و'نقد'. وفي مقدّمة الكتاب، يدّعي المؤلّف أنّ السبب الأكبر في نجاح الكتاب ينبع من إدخاله نظرية نقدية شاملة ومبتكرة تتضمّن النظر في كلام نقّاد الحديث (عتر، ١٩٨١: ١٤). ويصرّح كذلك أنّ الكتاب كُتب ردًّا على المستشرقين المنتقدين لعلم الحديث وللتراث بشكل عامّ. وباختصار، فإنّ هذا الكتاب يشكّل دفاعًا عن علوم الحديث الكلاسيكية، ولا يعمد لإدخال منهجية جديدة لتوثيق الروايات النبوية.

أمّا في صفّ التاريخ الإسلامي، فيدرس الطلاّب فترتين تاريخيتين هما العصر النبوي وعصر الخلفاء الأربعة الأوائل (أبي بكر وعمر وعثمان وعلي). ويُطلب منهم – في دراسة العصر النبوي – قراءة *سيرة ابن هشام* التي تعدّ السيرة النبوية الأوثق والأسرع قراءةً. ويغطّي هذا النصّ الكلاسيكي المكوّن من مجلّدين حياة النبي ﷺ عبر سرد للروايات التي رواها النبيّ نفسه ومن حوله. أمّا الكتاب الذي يغطّي فترة الخلافة الراشدة فهو *إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء* للباحث الأزهري محمّد الخضيري. والكتاب دفاعٌ عن الخلفاء الأربعة ضدّ ما رواه المستشرقون عن تلك الحقبة التاريخية الإسلامية التكوينية.

وفي السنة الثانية، يدرس الطلاّب عشر موادّ هي علوم القرآن والحديث الشريف (علوم الحديث وأحاديث المعاملات) والفرق الإسلامية وأحكام المعاملات وعلوم البلاغة العربية والتاريخ الإسلامي (العصر الأموي والعصر العبّاسي والدويلات) والتصوّف والمكتبة الإسلامية وأصول البحث العلمي والنظم السياسية وجغرافية العالم الإسلامي.

ويخوض الكتاب الذي يدرَّس في صفّ علوم القرآن في الأنماط الكلاسيكية للّغة القرآنية والتفسير، ويقدّم لمحة عامّة عن العلم مع الاعتماد بشكل كبير على الأطر الكلاسيكية كتلك التي اعتمدها جلال الدين السيوطي. وتشمل الموضوعات الأساسية للكتاب تصنيف التفسير القرآني (اللغوي والقانوني والمواضيعي والعامّ) ونظريات اللغة المتعلّقة بالقرآن. وتشمل النقاشات موضوع النسخ وأنواع الآيات القرآنية وأطر التفسير والعلاقة بين القرآن ومصادر الوحي الأخرى كالسنّة النبوية والإجماع. ولا يتناول النصّ المسائل الهرمينوطيقية المعاصرة، سواء تعلّقت بالجوانب الفقهية للنصّ القرآني، أو على نطاق أوسع بروح القرآن العامّة وأخلاقياته.

ويتمّ تدريس صفّ التصوّف من خلال قراءة كتاب بعنوان *التصوّف: منشؤه ومصطلحاته* لأسعد السحمراني. ويهدف الأخير إلى إثبات أنّ التصوّف مترسّخ في السنّة النبوية وجزءٌ لا يتجزّأ من التراث الإسلامي، ونفي القول بأنّه بدعةٌ داخلةٌ على المسلمين. وإدراج هذا الموضوع واختيار هذا الكتاب بالذات يحمل أهمّية كبيرة في كونه حركةً واعيةً من قبل الكلّية لوضع نفسها في المشهد الأيديولوجي الديني.

وبعكس الصفوف السابقة، تقدّم صفوف النظم السياسية مواضيع سياسيةً واجتماعيةً معاصرة. ويُطلب من الطلاّب قراءة كتابين، أوّلهما يتناول الجغرافية السياسية في العالم الإسلامي، وثانيهما يتعلّق بالمواضيع الأساسية في السياسة المقارنة. الكتاب الأوّل بعنوان *في جغرافية العالم الإسلامي* وهو من تأليف الدكتورة سارة حسن منيمنة. وهو نصٌّ واضحٌ نسبيًّا، حيث يقدّم للطلاّب معلوماتٍ جغرافية أساسية عن أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي، وتشمل المعلومات الديموغرافيا والموارد الطبيعية والتضاريس الجغرافية. أمّا كتاب السياسة المقارنة فهو

مجموعة منسّقة من الملاحظات التي كتبها الدكتور بسّام عبد الحميد. وتقدّم الملاحظات تعريفات أساسية للدولة، كما تشرح الفرق بين الجمهورية، والنظام الملكي، والدولة الثيوقراطية والديمقراطية. وتقوم هذه المؤلّفات بوضع الفكر الإسلامي بين منظومتين فكريتين عامّتين هما منظومتا الشرق والغرب. ولا تعتمد المقاربة في الكلّية المعايير الفيبيرية نفسها في النظر إلى النظم كلّها، بل تعطي هالةً من القدسية للنظام الإسلامي، ممّا يعوّق اعتماد العلوم الاجتماعية باعتبارها منظارًا دراسيًّا عامًّا، ويُرسِّخ لمقارباتٍ غير علميّة للأسئلة الاجتماعية.

وفي صفّ الفرق الإسلامية، يتمّ تدريس كتاب الشيخ محمّد أبو زهرة *تاريخ المذاهب الإسلامية*. ويعمد أبو زهرة إلى ذكر أسباب الاختلاف بين المسلمين، ثمّ ذكر الفرق الإسلامية السياسية وتاريخها ومعتقداتها كالشيعة والخوارج. ثمّ يفصّل في مذاهب الاعتقاد كالقدرية والمعتزلة والمرجئة والأشاعرة والماتريدية والسلفية والمذاهب الحديثة. أمّا في الفرق الفقهية فيسرد تاريخ الفقه من التابعين إلى الأئمّة المجتهدين إلى أصحاب المذاهب. وفي هذا الفصل يفرد أبو زهرة بابًا في التعامل مع مقاصد الأحكام، فيقسّم المصالح إلى مرتبة الضروريات ومرتبة الحاجيات ومرتبة التحسينات، فالأولى لا يصحّ الدين إلاّ بها كحفظ الدين والنفس والنسل والمال، والثانية تشمل منع التغالي وستر العورة وما أشبهه، والثالثة تشمل درء البدع في غير العقائد مثلاً. إلاّ أنّ أبو زهرة يمنع أيّ تعارض بين نصوص الجزئيات والمصالح الكلّية، ويرى أنّ هذا التعارض يعني أنّ المصلحة المادّية ملغاةٌ لتحقيق مقصد العبودية الأسمى بحسب تعبير الشاطبي؛ وعليه فإنّ أبو زهرة لا يرى المقاصد عللاً للأحكام، بل يراها حكمةً تحقّقها تلك الأحكام في المنتهى ولا تُثبَت وتُلغى هذه الأحكام بحسبها (انظر إلى نقد جاسر عودة لمثل هذا الاختزال في: عودة، ٢٠١٢).

ويدرس الطلاّب في السنة الثالثة آيات الأحكام والحديث الشريف (علوم الحديث وأحاديث أحكام الأسرة) وتاريخ الأديان (العقائد الدينية عند غير المسلمين في ضوء الإسلام) والأحوال الشخصية وأصول الفقه (المدخل ومصادر التشريع) واللغة العربية (تحليل نصوص مختارة) والتاريخ الإسلامي (العصر العثماني) والحضارة الإسلامية والنظم الاقتصادية واللغة الإسلامية.

ومن الملحوظ أنّ مقدار تدريس أصول الفقه في كلّية الإمام الأوزاعي ضئيل جدًّا، حيث لا يتمّ تعريف التلاميذ بأصول الفقه إلاّ في السنة الثالثة، وتنقسم المادّة على الفصول؛ ففي الفصل الأوّل يتمّ تدريس مصادر التشريع، وفي الثاني نظريات التشريع. ويعدّ هذا التأخير غريبًا نظرًا لمركزية أصول الفقه في الشريعة الإسلامية. ويتمّ اعتماد كتاب *أصول الفقه الإسلامي* لمحمّد مصطفى الشبلي، وهو كتابٌ في الأصول الشافعية، ويعدّ من أوسع الكتب في هذا المجال، حيث يعرض كلّ نظريات أصول الفقه، ولا يقتصر على ما يتبنّاه الشبلي نفسه. وتتعامل مادّة كتاب الشبلي كذلك مع الأصول الفقهية عند الشيعة، وآراء الشبلي الأصولية كذلك، إلاّ أنّه لا يعرض بعض الآراء التجديدية الحديثة في الأصول ويكتفي بالنقاشات العلمية الكلاسيكية.

ويدرس الطلاّب في صفّ الأحوال الشخصية كتاب *أحكام الأسرة في الإسلام* لمحمّد مصطفى الشبلي. ويتبع هذا الكتاب المذهب الحنفي كما في كتاب جامعة بيروت الإسلامية، ويدرس فيه الطالب مسائل الزواج والطلاق والولاية وغيرها من مسائل الأحوال الشخصية، ويعمد الكتاب إلى التعامل مع زواج المتعة من وجهة النظر السنّية والشيعية، ويعدُّ هذا تميّزًا لمجاوزة الكتاب للمدارس السنّية في النظر في المسائل الفقهية.

أمّا في السنة الرابعة فيدرس الطلاّب الفقه المقارن، وأصول الفقه (مباحث الحكم وقواعد استنباط الأحكام)، وحاضر العالم الإسلامي، والفكر الإسلامي الحديث، والإسلام والغرب، والحركات الباطنية والسرّية، ونظرية الإعلام ووسائله، والتخلّف والتنمية، وتاريخ التربية عند المسلمين، وطرائق تدريس اللغة العربية والتربية الإسلامية.

أمّا في **برنامج ماجستير الدراسات الإسلامية** الموجود في كلّية الإمام الأوزاعي، والذي تتمّ حاليًّا مراجعته، يتمّ تدريس اللغة الإنجليزية، والمكتبة الإسلامية، واللغة العربية، والنظم الاقتصادية، والإسلام والغرب، والنظريات الإعلامية، وطرق التعليم، والجهاد.

وتقدّم مادّة الجهاد نظرةً كلاسيكيةً لمفهومي الدعوة والجهاد، حيث يتمّ تدريس كتاب *الدعوة والجهاد* لمؤلّفيه إبراهيم العسل وبسّام صبّاغ. ويوفّر هذا

الكتاب للطلاّب تصنيفًا للمفاهيم الشرعية مع مراعاة الالتزامات الفردية والمجتمعية التي توجبها تلك المفاهيم. ولا تقتصر الدعوة على نشر الإسلام، بل تشمل كذلك تطبيق الشريعة التي تهدف إلى "التأكّد من رعاية الشعب"، وتستند إلى ثلاثة مبادئ: (١) إلغاء المصاعب (٢) والحدّ من الالتزامات (٣) والتدرّج. ويكمل الكاتبان دراسة الشريعة الشاملة للعبادة ولقوانين الأحوال الشخصية والسياسة الاقتصادية. ويتعامل جزءٌ لا بأس به من الكتاب مع مرونة الشريعة ثمّ يتفاعل مع الإشكال الكلاسيكي في مسألة "العلّة": أهي مسألة مدارها النصّ أم أنّ مدارها ومحدّدها الأساس هو العقل؟

ومن المثير للاهتمام أيضًا أن نلاحظ أنّ الكتاب يقدّم بعدًا آخر لموضوع الدعوة والجهاد؛ ألا وهو قضيّة الأخلاق. وهذا يشمل الأخلاق الفردية والجماعية – وفي جمعهما تتجسّد فلسفة أخلاقية إسلامية توازي فلسفة الأخلاق في الفلسفة الغربية. كما أنّ أساس الأخلاق في الإسلام يشمل بحسب الكتاب: (١) مسؤولية الإنسان عن أفعاله (٢) وقدرة الإنسان على اختيار تلك الأعمال بحرّية (٣) وكرامة الإنسان ومركزيته في هذا الكون. ويرى الكاتب بأنّ الأخلاق مسألةٌ عالميةٌ من جهة، ومتأصّلة في الإسلام من جهةٍ أخرى.

ويُظهِر الكتاب خاصّيتين للجهاد في الإسلام هما: الاعتدال والتدرّج. ويتكلّم جزءٌ لاحقٌ من الكتاب عن الأزمة الفكرية في العالم الإسلامي. والأسباب التي يعدّدها الكتاب للأزمة كثيرة، حيث يشير إلى ١٨ سببًا من بينها غياب الفقه الدعوي وفقه الحوار والفقه السياسي والفقه الجهادي والفقه في "التعامل مع غير المسلمين". غير أنّ المرجع المشترك لكلّ هذه الأسباب هو غياب الإبداع والتجديد في مختلف مجالات الفقه والفكر الإسلاميين. ويكمل المؤلّفان بمعالجة مسألة إصلاح المؤسّسات التعليمية الإسلامية – المدارس والجامعات – بحجّة أنّ الأمراض التي تعاني منها هذه المؤسّسات هي السبب الرئيس لجميع العلل الأخرى في العالم الإسلامي؛ "فباسم التعليم، يتمّ فصل المسلم عن عقيدته وتراثه". وبتحديدٍ أكبر، فإنّ الأزمة تكمن في نقص الأهلية وغياب التدريب الإسلامي للمدرّبين الذين لا يمتلكون رؤية إسلامية أو "أهدافًا إسلامية". أمّا فيما يتعلّق بالجامعات، فيتحسّر

المؤلّفان على أنّ معظم الكلّيات و/أو الجامعات الإسلامية تنتج حفّاظًا للقرآن، ولا تنتج دعاةً للإسلام. والسبب في ذلك هو (١) طبيعة المناهج الجامدة وعدم قدرتها على التقدّم ومواجهة التحدّيات الحديثة (٢) والمحتويات النظرية البحتة للمناهج الدراسية (٢) والانفصال عن الواقع والاهتمامات المستقبلية (٤) وفصل المعرفة عن التربية الإسلامية والأخلاق الإسلامية. ويرى المؤلّفان بأنّ الحلّ يجب أن يتضمّن التالي: (١) المراجعة الكاملة للمناهج وإعادة صياغتها بحيث تتّفق مع متطلّبات العصر الحديث (٢) وتحويل الدراسات النظرية إلى العلوم العملية الموجّهة نحو الميدان (٣) والتدقيق في إشكاليات العصر (٤) واعتماد برامج الدراسات الأكاديمية عبر العالم الإسلامي (٥) وتنظيم مؤتمرات للمتخصّصين من أجل معالجة المشاكل المنتشرة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة (٦) على ألاّ تقتصر هذه المؤسّسات على "العلوم الدينية" (٧) وربط كلّ مسجد بالجامعة وكلّ جامعةٍ بالمسجد من أجل تسهيل علاقة تكاملية بين الاثنين.

ويعتمد الكاتبان في نواحٍ عديدة منهجًا مركّبًا، أي أنّه يجمع بين النموذج الكلاسيكي النصّي والمفاهيم والإشكاليات الحديثة كالأخلاق والوسطية والعقل. وإنّ الآراء التي يقدّمها الكاتبان تكرّر تلك التي تدور في فلك الخطاب الإسلامي العامّ الذي يدور حول هذه المواضيع نفسها، ولا يوفّر الكتاب أدوات منهجية يمكن أن تسهّل الجمع بين المنهجين الكلاسيكي والحديث، كما أنّه لا يشكّك في أيٍّ من الأفكار الكلاسيكية المذكورة فيه.

أمّا صفّ مناهج البحث فهو كغيره من الصفوف التي سبق ذكرها، مع التركيز على كيفية القيام بالبحوث المنهجية التاريخية. ويتمّ طرح المواضيع والأسئلة النظرية قبل الأسئلة المتعلّقة بمناهج البحث العملية. فيبدأ الصفّ بسؤال: هل التأريخ علم أم لا؟، ويستنتج الأستاذ أنّ المقاربات المادّية التجريبية للتاريخ لا تصحّ. ويرى الكاتب أنّ التاريخ مرتبطٌ ارتباطًا وثيقًا بالعملية النقدية وإعادة القراءة، بعكس العلوم التجريبية التي يتمّ تقعيدها في حقائق ثابتةٍ لا تتغيّر. ويكمل الكتاب فيتعامل مع مسائل كالألسنية ودراسة المخطوطات والجينات والسير والجغرافية والاقتصاد والفنّ والثقافة والديموغرافيا والأنساب وعلم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع

وعلم الآثار والدراسات السياسية، إلاّ أنّ كلاًّ منها يقتصر على بضعِ ورقاتٍ لا غير. ثمّ يكرّس الكتاب العديد من الفقرات للتفصيل في كيفية التعامل مع المخطوطات وأرشفة المعلومات.

أمّا مادّة المكتبة الإسلامية فهي مادّة تحضيرية لكتابة رسالة الماجستير، وتتعامل مع مدارس الاستقراء والاستنتاج والتحليل، مع طرح الأسئلة الأخلاقية المعتادة المرتبطة بمناهج البحث. ويتعامل القسم الأكبر من الصفّ مع كيفية كتابة رسائل الماجستير والدكتوراه، وذلك من خلال دراسة كتاب *المناهج العلمية في كتابة الرسائل الجامعية* لحسّان حلاّق ومحمّد منير سعد الدين. وفي حين أنّ صفّ مناهج البحث يتعامل مع جمع المعلومات للرسالة، فإنّ صف المكتبة الإسلامية يدرّس كيفية كتابة الرسالة نفسها، مع تدريس بعض أساليب البحث في علم الاجتماع كالاستبيان والمقابلات وما يشابههما.

رابعًا: جامعة طرابلس

لقد تّم تأسيس جامعة طرابلس في العام ١٩٨٢ باعتبارها مؤسّسة لبنانية خاصّة للتعليم العالي أنشأتها جمعية الإصلاح الإسلامية. وتعترف لجنة المعادلات في وزارة التربية الوطنية والمجلس الشرعي الإسلامي الأعلى بشهادة الإجازة الصادرة عن الكلّية. وتمّ افتتاح قسم الدراسات العليا بشعبتيه: الشريعة والدراسات الإسلامية عام ٢٠٠٠، ودبلوم العلوم التربوية الإسلامية في قسم الدراسات العليا عام ٢٠٠٣. وقد تمّ افتتاح كلّية إدارة الأعمال في السنين الماضية.

ومن خلال القراءة في المنهاج بشكلٍ عامّ، ومراجعة أساتذة الجامعة، يتّضح أنّ الجامعة تتبنّى مقاربةً كلاسيكية ولكنّها لا تكتفي بالجمود على ما كان، فهي ترفض الإمبريقية والبراغماتية، ولكنّها لا ترى أنّ الموجود في التراث يمكن تطبيقه كما هو، وأنّ هذه التخصيصات ليست على إطلاقها فثمّة الثابت وثّمة المتغيّر، فليست الأحكام كلّها متغيّرة بتغيّر الأزمان. ولعلّ المشكلة الأكبر، كما يقول الأستاذ المعتصم بالله البغدادي، في منهاج الجامعة يكمن في عدم تأليف الكتاب الجامعي الذي يسعى لتنمية قدرات التفكير النقدي والتحليلي عند الطالب، وأنّ

الطريقة المشيخية الكلاسيكية لا تلائم مهمّة الجامعة وإن كانت ضرورية في تحصيل العلوم الشرعية. وتتبنّى الجامعة أسلوب المحاضرات بشكلٍ عامّ، ولا يتواجد الحوار إلاّ في القليل من الصفوف. ويرى البغدادي أنّ علم الاجتماع ينقسم إلى ذات العلم والمنهج والنظرية، ويرى أنّه يجب على المسلمين أخذ العلم والمنهج دون النظرية مع التأصيل لنظرياتهم الخاصّة، وأنّ علم الاجتماع نسف فكرة نسبية الظاهرة وتغيّرها ليخاطب الإنسان كإنسان، وليستخلص العبر التي سمّيت العلل. وفي تعامل المناهج في الجامعة مع الغرب، اعتبر البغدادي أنّ المشكلة هي في كون العقل مستعادًا من الماضي أو مستعارًا من الغرب أو مستفيدًا منه أو مستقيلاً عن العمل. ويرى أنّ الجامعات لم تحدّد بعد أتريد اعتماد المناهج القديمة للمدارس أم اعتماد النظام الجامعي الجديد، وبسبب هذا الانشقاق في الرغبات لم تتّضح الوجهات التي تتبنّاها المناهج الشرعية، فكان هذا موطن المرض وأصله. وبين اهتمام المفكّرين بالمفاهيم والكلاسيكيين بالماضي والمقاصديين بالمستقبل، يرى الشيخ ضرورة شقّ طريقٍ جامعٍ لهذه الانحيازات بما يتلاءم مع مهمّة الجامعة الأساسية.

وفي السنة الأولى، يدرس الطلاّب موادّ تشمل أصول الفقه واللغة العربية وصناعة الكتابة والعقيدة الإسلامية والأخلاق وفقه العبادات والمدخل الفقهي والقرآن الكريم ومصطلح الحديث وعلوم القرآن.

وفي مادّة أصول الفقه، يدرس الطلاّب كتاب *أصول الفقه الإسلامي* للدكتور وهبة الزحيلي. ويتمّ تدريس الكتاب في السنوات الأربع في الجامعة، ويتعامل الكتاب مع أبواب أصول الفقه المعتادة كأنواع الحكم وطرق الاستنباط وفكّ الألفاظ الشرعية وتقسيمها. ويتعامل الكتاب كذلك مع المصالح المرسلة، ولكن، من أصل كتابٍ يبلغ ١٢٣٠ صفحة، لم يفرد الزحيلي للمقاصد إلاّ ١٢ صفحة، وعمل فيها على حصر المقاصد بما لا يختلف فيه من ظواهر النصوص، دون أن تكون علّة للأحكام يتحرّك معها الحكم وجودًا وعدمًا. ويعدّ الكتاب من أهمّ الكتب في المدرسة الكلاسيكية، خاصّة أنّ الزحيلي من أقطاب هذه المدرسة.

وبالنسبة لمادّة الأخلاق، يدرس الطلاّب كتابَي *خلق المسلم* لمحمّد الغزالي و*الموسوعة القرآنية* لوهبة الزحيلي وعلماء آخرين. وتهدف المادّة إلى تعريف الطالب

بموقف الأخلاق في الإسلام، وتمكينه من الاستدلال على تلك الفضائل من القرآن والسنّة، ومن استجماع أصل الأخلاق الحميدة من خلال السور القرآنية التي عنيت بها. ويأخذ الكتاب الأوّل مجموعة من الأخلاق التي يعتبرها مركزية في شخصية المسلم، وتشمل الصدق والأمانة والوفاء والإخلاص والقوّة والقصد والعفاف والعزّة والرحمة وغيرها. ويعمد الغزالي إلى خلق فلسفةٍ أخلاقيةٍ تنافس تلك التي يطرحها الفلاسفة، فيقول في مقدّمة الكتاب:

"لقد قرأنا أدب النفس لأرسطو ولأمثاله من الفلاسفة، وقرأنا أدب النفس لمحمّد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام، فوجدنا ما تخيّله الأوّلون واصطنعوا له بعد العناء صورًا بعضها كاملٌ وبعضها منقوص، وجدناه قد تحوّل إلى حقائق حيّة تجسّد فيها الكمال وأضحى سيرة رجلٍ وأدب أمّةٍ وشعائر دينٍ ضخم. ذلكم هو أدب النفس لمحمّد بن عبد الله صلى الله عليه وسلّم" (الغزالي، ١٩٨٧: ٤).

إلاّ أنّ الكتاب لا يمضي ليطرح فلسفةً كاملةً على النسق الغربي في القواعد والترجيحات، وإنّما يمثّل بخلق النبيّ ﷺ أمثلةً ويشرح كيفية القيام بتلك الأخلاق في الحياة العملية. أمّا في كتاب *الموسوعة القرآنية* فيتمّ تدريس السور التالية: المؤمنون والنور ولقمان والحجرات؛ وتركّز كلّ من هذه السور على جانبٍ أخلاقي معيّن، فتتعامل سورة المؤمنون مع تفاعل المسلمين في المجتمع، وتركّز سورة النور على التفاعل بين الجنسين، بينما تتكلّم سورة لقمان عن نصائح والدٍ لولده في الحياة، وسورة الحجرات عن تعامل المسلمين في غياب بعضهم وأمام خالقهم. والملاحظ في هذه الحصّة، مع وجود الكتب المقرّرة، أنّها تتحوّل في كثيرٍ من الأحيان إلى حصّة أقرب إلى المشاورة والحوار منها إلى قراءة الكتاب، حيث يعالج المدرّس المشاكل العملية التي يعيشها الطلاّب في حياتهم اليومية.

وفي مادّة المدخل الفقهي، يتمّ تدريس كتاب *المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية* للدكتور عبد الكريم زيدان. وتهدف المادّة إلى (١) التعريف العامّ بالشريعة الإسلامية وخصائصها ومقاصدها (٢) والتعريف بالمدارس الفقهية وأهمّيتها ومصادر الفقه الإسلامي (٣) والتعريف بعلم القواعد الفقهية (٤) وعقد مقارنات بين أبواب الفقه وفروع القانون (٥) وتنمية المهارات في ردّ الشبهات

حول الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكلّ زمان ومكان. ويفصّل الكتاب في مجموعة من المسائل المتعلّقة بالمقاصد والواقع، إلاّ أنّ زيدان ينظر إلى مقاصد الشرعية على أنّها أحد قواعد الشريعة لا العمدة والأساس، ويضعها في إطار القاعدة الشرعية "لا اجتهاد مع ورود النصّ". وبالتالي، فهو يرى أنّ المقاصد هي تابعةٌ للنصوص لا مؤطّرة لها. ويعمل زيدان بعدها على نفي شبهة ارتباط الشريعة بالقانون الروماني، ويتكلّم في الاستحسان والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع على أنّها أصولٌ يتمّ العمل بها في غياب النصّ الشرعي، وأنّ كلّ عرفٍ خالف نصًّا فهو مرفوض. ويقارن زيدان بين القانون الوضعي والشريعة الإسلامية، ويرى بأنّ القانون محصورٌ بصلاح المجتمع المادّي وضبطه، في حين أنّ الشريعة تعمل على رِفعة الفرد النفسية والروحية والمادّية، وبالتالي تمتدّ في علاقته بغيره من الأفراد والدولة إلى الصلاح كذلك، ويقارن زيدان بين القانون الجنائي المدني والشرعي في كتابه. وبشكل عامّ، فإنّ كتاب *المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية* كتابٌ كلاسيكيٌّ بامتياز.

وفي السنة الثانية، يدرس الطلاّب موادّ تشمل قواعد البحث الفقهي وأصول الفقه والثقافة الإسلامية واللغة الإنجليزية والنحو والصرف ومقارنة الأديان وفقه الدعوة وطرائق التدريس والفرق والمذاهب وفقه المعاملات وأحاديث الأحكام والقرآن الكريم.

وفي مادّة الثقافة الإسلامية، يدرس الطلاّب مجموعةً من الملاحظات والنصوص التي كتبها مدرّس الصفّ الأستاذ محمّد المعتصم بالله البغدادي. ويهدف المقرّر إلى (١) تعميق النظرة للثقافة الإسلامية ومواردها ومجالاتها وأهدافها (٢) وربط الطالب بالمنهج والنقد المنهجي (٣) وتناول قضايا تشكّل محطّات رئيسة في الإشكاليات التي يعيشها المسلمون في العصر الحاضر (٤) وتمكين الطالب من الرؤية الواضحة (٤) وتشكيل فريق عمل في كلّ إشكالية مطروحة. ويتعامل التلاميذ في هذه المادّة مع مناهج دراسة الثقافة والشبهات التي تدور حول القرآن الكريم والسنّة النبوية ودعاوى المذهبية واللامذهبية وأصول العلوم الإسلامية والتصوّف بين العلم والبدعة وعدم تقديم العقل على النقل وخطر الغلوّ على الدين. والملاحظ أنّ المادّة

أقرب لدراسة الشبهات حول الإسلام وفي الإسلام منها إلى مادّة تدرس تطوّر الثقافة الإسلامية ومشاربها عبر السنين.

وفي مادّة قواعد البحث الفقهي، يدرس الطلاّب كتاب *البحث الفقهي (طبيعته، خصائصه، أصوله، مصادره) مع المصطلحات الفقهية في المذاهب الأربعة* لإسماعيل عبد العال، ويتمّ تدريس هذه المادّة على شبكة الإنترنت. ويبحث المقرّر في قواعد كتابة البحث مع الاطّلاع على أهمّ مصادر كتابة البحث الفقهي والمصطلحات الفقهية. ويهدف الصفّ إلى (١) التمييز بين البحث العلمي وغيره (٢) وتجريد الباحث من الأحكام الشخصية عند بحثه في المسائل (٣) وتعريفه بأسس البحث العلمي (٤) وتمكينه من الإلمام بالمصطلحات الخلافية الفقهية بأسسها الصحيحة لدى المذاهب الفقهية المعتمدة (٥) والإلمام بأمّهات الكتب (٦) وتأهيل الطالب للبحث العلمي تمهيدًا للبحوث العلمية في التخرّج والماجستير والدكتوراه. وبما أنّ النصّ يعتمد على مناهج البحث الفقهي، فإنّه يكتفي بكيفية تحديد المصادر في المكتبة ومعرفة كيفية تدوين المعلومات والاقتباس والاختصار والترقيم والتشكيل والهوامش؛ مع النظر في مصادر الفقه عند المذاهب الأربعة والشيعة الإمامية والزيدية والظاهرية والإباضية وغيرهم. ويرافق النصّ تدريبٌ عمليٌّ في مكتبة الجامعة، وبالتالي، فمن الملاحظ الإقصاء الكامل لمناهج البحث في علم الاجتماع، مع أنّ معرفة الواقع من أصول الاجتهاد الفقهي، ويُظهِر هذا تعاظم المشكلة في مناهج كلّيات الشريعة، خاصّة أنّ كتاب *أصول كتابة البحث العلمي* ليوسف المرعشلي الذي تمّ التفصيل فيه سابقًا هو أحد المراجع في هذا الصفّ.

وفي السنة الثالثة، يدرس الطلاّب صفًّا في الأحوال الشخصية وأصول الفقه والثقافة الإسلامية واللغة الإنجليزية والتاريخ الإسلامي والخطابة والأدب ومقارنة الأديان وفقه الدعوة وفقه الأحوال الشخصية وفقه المواريث وأحاديث الأحكام والقرآن الكريم. ويسعى صفّ التاريخ الذي يدرّسه الأستاذ المعتصم بالله البغدادي إلى إعطاء الطالب منهجية القراءة التاريخية ونقدها، ومع أنّ المادّة تعتمد كتاب *تاريخ الخلفاء* للسيوطي، إلاّ أنّ الكتاب يعتبر ثانويًّا في السياق التعليمي في الصفّ، الذي يركّز على كيفية القراءة أكثر منه على الكتاب ذاته.

وفي مادّة الأحوال الشخصية، يدرس الطلاّب كتاب *الفقه المقارن للأحوال الشخصية* لبدران أبو العينين بدران، ويشمل المقرّر معرفة حقوق الفرد في الكتاب والسنّة، مع مناقشة أقوال الأئمّة والفقهاء في مسائل الطلاق والنفقة والعدّة والنسب والرضاع. وأكثر مصادر الكتاب من القرون السابقة، وتشمل *حاشية ابن عابدين* في الفقه الحنفي و*حاشية الدسوقي* في الفقه المالكي و*الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف* في الفقه الحنبلي. أمّا المصدر الحديث فهو كتاب *الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية* لمحمّد أبو زهرة. ويتميّز هذا الصفّ عن غيره من الجامعات أنّه يجمع فقه المذاهب كلّها دون الاكتفاء بالمذهب الحنفي المقنّن، بل ويشمل بعض الفقه الجعفري والقانون المصري (أحد كتّاب المصادر، وهو محمّد أبو زهرة، كاتب مصري). كما أنّه يشمل كيفية التعامل مع القانون اللبناني في مجال الأحوال الشخصية، وبالتالي، فمع اشتماله على الفقه التاريخي، فإنّه يضيف صبغة حديثة؛ إلاّ أنّه لا ينظر إلى الأحكام الشرعية بضوء مقاصدها، وبالتالي، فهو يقعّد الجزئيات ممّا يجعله غير قابلٍ للتغيّرات التاريخية.

وفي مادّة التاريخ، يتمّ تدريس كتاب *التاريخ الإسلامي الوجيز* لسهيل طقّوش، وكتاب *أوراق ذابلة من حضارتنا* لعبد الحليم عويس. ويهدف المقرّر إلى تمكين الطالب من (١) التعرّف على التاريخ بصورة موجزة (٢) والتعرّف على أهمّ الأحداث التاريخية التي شهدها العالم الإسلامي (٣) وتكوين نظرة علمية وواقعية لمسار الحياة الإسلامية من خلال الاطّلاع على التجارب السياسية والعسكرية (٤) والتفكّر والتأمّل في الإنجازات الحضارية والعلمية والثقافية للعالم الإسلامي. وتبدأ الدراسة في المادّة من وقت قيام الدولة الأموية إلى انهيار دولة الخلافة وقيام الدول الحديثة بعد العام ١٩٢٤. ويستخدم كتاب طقّوش بعض المصطلحات الحديثة كالجبهات والمعارضة والموالاة وغيرها من الكلمات، كما أنّ مصادره تتنوّع بين المصادر العربية والفرنسية والإنجليزية، ويعدّ هذا مميّزًا بين كتب التاريخ التي يتمّ تدريسها. وعلاوةً على ذلك، فإنّ الكتاب يحاول كشف المنطق السياسي الذي كان موجودًا في الأزمان التي تتمّ دراستها دون النظر إلى العظمة أو السوء بشكلٍ خاصّ، وبالتالي، فإنّ هناك تعطيلاً للنظرة المعيارية المعتادة، ومحاولةً لدراسة التاريخ على أنّه ما حصل بشكلٍ مجرّد.

أمّا في مادّة فقه الدعوة، فيدرس الطلاّب كتاب *سلسلة مدرسة الدعاة* للدكتور عبد الله ناصح علوان. ويهدف المقرّر إلى: (١) تزويد الطالب بأهمّ القناعات التي تساعده على العمل الدعوي (٢) وإعادة تأهيل جوانب من شخصية الطالب بالأطر التي ترتبط بالنشاط الدعوي (٣) وتعريف الطالب بمجالات الدعوة ووسائلها والتحدّيات التي تواجهها (٤) واكتساب مهارات التعامل مع الناس (٥) وتدريب الطالب عمليًّا على العمل الدعوي. ويشمل المقرّر الذهاب إلى مراكز الرعاية الصحّية والاجتماعية وجولاتٍ في الأسواق والأماكن العامّة لممارسة العمل الدعوي. وتنحصر مصادر الكتاب بالتراث العربي والإسلامي، ولا تلجأ إلى الكلام عن سيكولوجية الإنصات ومهارات الحديث في العلوم الغربية الحديثة، وبالتالي، فإنّ الكتاب لا ينتج للتلميذ الكثير من المعارف الجديدة، ولا ينقله نقلةً نوعيةً إلاّ في مجال الممارسة العملية والتعلّم من التجربة.

وفي السنة الرابعة، يدرس الطلاّب أصول الفقه والثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية ومقارنة الأديان وفقه الجنايات والقواعد الفقهية وتطبيقاها في المذاهب الأربعة والفقه المقارن وأحاديث الأحكام والقرآن الكريم وفقه الدعوة والاقتصاد الإسلامي.

وفي مادّة الحضارة الإسلامية، يدرس الطلاّب كتاب *الموجز في الحضارة الإسلامية* لمحمّد درنيقة، الذي هو أستاذ المادّة. ويهدف المقرّر إلى إبراز مآثر الحضارة الإسلامية ومميّزاها وما استطاعت إعطاءه للحضارة الغربية عبر التاريخ. ولعلّ المشكل في هذه المادّة تمجيدها للحضارة الإسلامية بصورة استشراقية تعتمد المعايير الغربية الحديثة كالعلم التجريبي على أنّها مقياس علوّ حضارةٍ ما أو انحدارها، ولذلك يدرس الطلاّب حضّ الإسلام على العلم ومآثر المسلمين في التاريخ والجغرافية والطبّ والصيدلة والكيمياء والفيزياء والرياضيات والفلك. كما أنّ المادّة توحي بأنّ الإسلام عظيمٌ لمشاهته الحضارة الأوروبية الحالية، وهو أمرٌ كثرت فيه الانتقادات في مجال الأكاديميا.

أمّا في مادّة الفقه المقارن فيدرس الطلاّب مجموعة من المباحث المقرّرة التي كتبتها مجموعة من الباحثين لهذه المادّة تحديدًا. ويهدف المقرّر إلى: (١) تعريف

الطالب بمذاهب الفقهاء وأدلّتها المختارة ومنهج مناقشتها (٢) والتدرّب على أسلوب الحوار في الفقه المقارن (٣) والتمييز بين أقوال الفقهاء من حيث نسبتها إلى أصحابها (٤) ودراسة بعض مناهج علماء الإسلام في تنزيل موضوعات الفقه المقارن على الواقع (٤) وكيفية التعامل مع الخلاف وتقبّل الرأي الفقهي الآخر. وتشمل القضايا التي يتمّ تدريسها صحّة النكاح والشرط الجزائي وحضانة الأطفال وحماية النساء من التعسّف وزواج المسيار والاحتراف الرياضي ومشاركة المسلم الأميركي في الحياة السياسية؛ والواضح من المادّة أنّها معاصرةٌ في قضاياها، وتعتمد كلّها[1] على مصادر من العصر الحالي، وهو أمرٌ مميّزٌ من بين الموادّ.

وفي مادّة الاقتصاد الإسلامي، وهي مادّة إجبارية، يتمّ تدريس كتاب *المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي: دراسة تأصيلية مقارنة بالاقتصاد الوضعي* لعلي القرة داغي. وتهدف المادّة إلى تمكين الطالب من: (١) معرفة أهمّية دراسة الاقتصاد علمًا ونظامًا ونظريةً وتطبيقًا (٢) والتعريف بأهمّ المصطلحات والنظم الاقتصادية (٣) ومعرفة ما تميّز به الفكر الاقتصادي الإسلامي من جهة آلية عمله وخصائصه (٤) والقدرة على إجراء المقارنة بين النظم المذكورة وما امتاز به كلّ نظامٍ عن غيره. وتعتمد المادّة على التفريق بين الأنظمة الاقتصادية والمبادئ الاقتصادية التي بنيت عليها تلك الأنظمة، ثمّ تفرّق بين الاشتراكية والرأسمالية والإسلام، ويتعامل مع مفاهيم الموارد والنقد والمصارف والتخطيط الاقتصادي من وجهة نظر النظام الرأسمالي والنظام الإسلامي. كما يتعامل الكتاب مع مشاكل الفساد الاقتصادي كالرشوة وغسيل الأموال والفساد البيئي. ومع أنّ الكتاب يرى الأفضلية المطلقة للنظام الإسلامي إلاّ أنّه يتكلّم لغة العصر ويعرض الإحصاءات المعاصرة للدلالة على أحوال الأنظمة حول العالم بشكل عامّ وفي العالم الإسلامي بشكل خاصّ.

وكلّ يوم ثلاثاء، يلتقي طلاّب الجامعة في القاعة لتلقّي محاضرة في التوجيه والتزكية، تتعامل مع مشاكل الطلاّب الحالية؛ ويقوم رئيس مجلس إدارة الجامعة

---

(١) يعتمد بحث صحّة النكاح على كتاب *بداية المجتهد ونهاية المقتصد* لابن رشد الحفيد (ت ١١٩٩م)، وهو البحث الوحيد الذي يعتمد مصدرًا من التراث الإسلامي.

الشيخ محمّد رشيد الميقاتي أو أحد أفراد الهيئة التعليمية بإعطاء هذه المحاضرة. وبناءً عليه، ينعكس قبول الكثير من الطلاّب أو رفضهم من خلال مراقبة سلوكهم وتوجّهاتهم الفكرية.

خامسًا: جمعية الإرشاد والإصلاح

تمّ تأسيس جمعية الإرشاد والإصلاح في العام ١٩٨٤، بعد انفصالها عن الجماعة الإسلامية. وجمعية الإرشاد والإصلاح جمعية مستقلّة تتّخذ من بيروت مركزًا لها، وتتمحور نشاطاتها حول أربعة أطر هي الدعوة الإسلامية والعمل الخيري والنشاطات الاجتماعية والتعليم. ويُعتبر مسجد محمّد الفاتح مركز الجمعية في بيروت، ويتبع له نادٍ رياضي وملتقى النور الطلاّبـــي وغيرهما من المؤسّسات التعليمية والترفيهية. وقد افتتحت الجمعية مدرسة "روضة العلوم" في العام ٢٠٠٠، ثمّ غيّرت اسمها إلى "المدرسة اللبنانية العالمية"، وقد صرّح مسؤولو المدرسة بأنّها تلتزم "العمل التربوي والأكاديمي المتكامل لإعداد نشء مسؤول ذي شخصية متوازية تمتلك المعرفة العلمية والمهارات الشخصية وفقًا لقيم الإسلام ليصبح قادرًا على استثمار قدراته والتأثير الإيجابـــي في المجتمع والتفاعل مع مقتضيات العصر".

وفي السنوات الأخيرة، أصبح نشر العلم أحد أهمّ أعمال الجمعية، وذلك من خلال مجموعةٍ من العلماء الصاعدين في الجمعية، والذين يشملون: باسم عيتاني وبسّام الحمزاوي وسعدو سليمان.

أمّا النوع الأوّل من التعليم الشرعي فيشمل علوم الحديث، والذي يشرف عليه العالم الدمشقي بسّام الحمزاوي، حيث يجتمع طلاّب العلم في مسجد محمّد الفاتح في منطقة مار إلياس ويستمعون للشيخ بسّام يقرأ عليهم الأحاديث النبوية بالسند المتّصل إلى رسول الله، ثمّ إنّه يشرح الأحاديث التي يرويها متنًا وإسنادًا. وتشمل الكتب التي يتمّ تدريسها *صحيح البخاري* و*صحيح مسلم* و*سنن أبـــي داود* و*سنن النسائي* وغيرها.

وقد تمّت إضافة برنامج الدبلوم الشرعي في جمعية الإرشاد والإصلاح، والذي يتمّ من خلاله تدريس أسس العلوم الشرعية، ويتمّ هذا من الساعة العاشرة صباحًا

إلى الرابعة ظهرًا، وذلك لمرّة في الأسبوع. ويشرف على هذا البرنامج الشيخ باسم عيتاني والشيخ سعدو سليمان. وتشمل الكتب:

الموضوع	المتن
علوم الحديث	*مقدّمة ابن الصلاح في علم الحديث* لابن الصلاح (ت القرن ١٣)
العقيدة الإسلامية	شرح *العقيدة الطحاوية* لأبي جعفر الطحاوي (ت ٦٩٨هـ)
الفقه الإسلامي	*متن الغاية والتقريب* لأحمد بن الحسين أبي الشجاع (ت ٤٣٢هـ)
اللغة العربية والنحو	شرح *قطر الندى* لابن هشام (ت ٧٦١هـ)

وبما أنّ هذه المتون تاريخيةٌ نوعًا ما، فإنّ تدريسها ينقسم إلى تفسير الكلام الذي يقوله الكاتب وإلى طرح تطبيقاته الواقعية من خلال الأمثلة. ويُعتبر البرنامج مدخلاً إلى بعض النصوص الشرعية أكثر من كونه مدخلاً إلى الدراسات الإسلامية بشكلٍ عامّ. وبعد هذا البرنامج، يُتاح للطلاّب دراسة متونٍ أخرى بشكلٍ فرديٍّ مع الشيوخ المسؤولين، وتشمل تلك المتون *كتاب اللمع في أصول الفقه* للشيرازي و*كفاية الأخيار في حلّ غاية الاختصار* لتقي الدين الحصني و*متن العقيدة النسفية* للإمام النسفي وغيرها.

وتعتمد النصوص الثلاثية الكلاسيكية من العقيدة الأشعرية والمذاهب الفقهية (الشافعية أو الحنفية) والجانب الصوفي. ويشمل التدريس مثلاً *متن جوهرة التوحيد*، وهو المتن الأهمّ عند الأشاعرة، حيث يدرّسه الشيخ عثمان دريج. ومع أنّ بعض المشايخ المسؤولين كبسّام عيتاني يعتمدون منهجًا أكثر نقدًا للتراث وأكثر انخراطًا في مجال الدراسات الإسلامية الأكاديمي، إلاّ أنّ هذا لا ينعكس في بنية برنامج الدبلوم الشرعي ومنهجه.

الخاتمة

بعد عرض مفصّل لبرامج كلّ جامعة على حدة، نلخّص في الجدول التالي الصورة العامّة للمناهج في الكلّيات الشرعية.

جدول: مختصر تحليل المناهج في الكلّيات الشرعية

	جامعة بيروت الإسلامية	كلّية الدعوة الإسلامية	كلّية الإمام الأوزاعي	جامعة طرابلس	جمعية الإرشاد والإصلاح
الطابع الرئيس للمنهج	كلاسيكي	كلاسيكي	كلاسيكي	كلاسيكي	كلاسيكي
وجود مقاصد الشريعة	**في درجة الإجازة:** - كتاب *علم أصول الفقه* لعبد الوهّاب خلاّف (تجديدي)	**في درجة الإجازة:** - كتاب *ضوابط المصلحة* لمحمّد سعيد رمضان البوطي (كلاسيكي)	**في درجة الماجستير:** - كتاب *الدعوة والجهاد* (كلاسيكي)	**في درجة الإجازة:** - كتاب *أصول الفقه الإسلامي* لوهبة الزحيلي (كلاسيكي) - كتاب *المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية* لعبد الكريم زيدان	لا يوجد
	في ماجستير الفقه المقارن: - كتاب *علم مقاصد الشريعة* لنور الدين الخادمي (تجديدي)				
العلوم الاجتماعية	**في درجة الإجازة:** - مدخل إلى القانون - تاريخ التشريع - مقارنة أديان - مناهج	**في درجة الإجازة:** - الخطابة - دراسات حضارية - الاقتصاد الإسلامي - الاستشراق	**في درجة الإجازة:** - التاريخ الإسلامي - الأخلاق - المكتبة الإسلامية - أصول	**في درجة الإجازة:** - الأخلاق - مقارنة أديان - طرق التدريس - مناهج البحث	لا يوجد

	جامعة بيروت الإسلامية	**كلّية الدعوة الإسلامية**	**كلّية الإمام الأوزاعي**	**جامعة طرابلس**	**جمعية الإرشاد والإصلاح**
	البحث	- التاريخ الإسلامي - دراسات إعلامية - التربية وعلم النفس - الأخلاق - علوم اجتماعية - مقارنة أديان	البحث - مقارنة أنظمة سياسية - جغرافية العالم الإسلامي - التاريخ الإسلامي - الحضارة الإسلامية - النظم الاقتصادية	- الثقافة الإسلامية - التاريخ الإسلامي - الحضارة الإسلامية - الاقتصاد الإسلامي	
	في ماجستير الفقه المقارن: - الاقتصاد الإسلامي - مناهج البحث		**في درجة الماجستير:** - المكتبة الإسلامية - الإسلام والغرب - النظم الاقتصادية - النظريات الإعلامية - الفكر الإسلامي المعاصر - العالم الإسلامي المعاصر - دراسات تنموية - الحركات السرّية		
	في ماجستير الفكر الإسلامي: - مدخل إلى علوم الاجتماع - مناهج البحث				

مناهج أشعرية وسلفية

كما في كثيرٍ من الدول الإسلامية، تنقسم المناهج العلمية في لبنان إلى مناهج أشعرية وسلفية، مع لعب الأولى الدور الأكبر في التوجيه المعرفي على المستويات الرسمية وغير الرسمية. وتؤثّر على هذا التوجيه المعرفي طبيعة النصوص الكلاسيكية وما ينبني عليها من معتقدات وأفكار قد تؤدّي إلى إشكاليات عدم التلاؤم مع الواقع المعاصر. وقد أدّى هذا إلى ظهور مدارس تعتمد التعامل مع الواقع أساسًا في مناهجها (Brown, 2004). ويظهر الخلاف في المصطلحات التي تعتمدها المناهج، فالبعض يركّز على مفاهيم المواطنة والمصلحة العامّة، في حين يتعامل آخرون مع كتابات النووي وأبـــي شجاع ومن عاصرهم.

المشكلة الأكبر في هذه المناهج اعتمادها على اصطلاحاتها ومفاهيمها الداخلية (Self-referential) للإنتاج المعرفي بشكل مغلق يجعل تفاعلها مع مناهج أخرى أمرًا صعبًا. ولا يقتصر هذا الأمر على المناهج الأشعرية والسلفية، بل يظهر في المناهج التجديدية كذلك. وهذا يزيد من المسافة بين المناهج، وبالتالي يجعل التشكيك في الكلاسيكي في المؤسّسات التعليمية المعتبَرة أصعب فأصعب.

الفصل الحادّ بين العلم الشرعي والعلم الاجتماعي

قد نجد بعض الموادّ المدرّسة في موادّ غير شرعية أقرب إلى العلوم الإنسانية (تاريخ، جغرافية، فلسفة، لغات، أخلاق) منها إلى العلوم الاجتماعية. وتختلف نسبة تدريس هذه الموادّ: ففي حين لا تدرِّس جامعة بيروت الإسلامية أيّ صفوفٍ في العلوم الاجتماعية، تعطي كلّية الإمام الأوزاعي ١٢ مادّة في العلوم الإنسانية والاجتماعية من أصل ٤٠ مادّة مطلوبة؛ وفي المقابل تعطي كلّية الدعوة في سنينها الأربع تسعة صفوف في العلوم الاجتماعية من أصل ٦٥ صفًّا. ولكنّ هذا لا يعني على الإطلاق التفاعل بين هذه العلوم ودعم العلوم الإنسانية والاجتماعية للفكر النقدي الكفيل بتطوير فقه الواقع.

ومن الواضح أنّ الجانب التجريبـــي الميداني يختلف بين جامعةٍ وأخرى، ويتفاعل هذا مع دور المقاربات للواقع في تأطير التنظير الفقهي في الجامعة؛ فتتميّز

جامعة طرابلس بالمنحى العملي لمجموعة من الصفوف كصفّ فقه الدعوة، ويساعد هذا التلاميذ على إدراك الواقع الملموس. ومع وجود الصفوف التي تتعامل مع المقاصد وفقه الواقع، فإنّ هذا ينتج العالِم الديناميكي الذي يستطيع التفاعل مع المتغيّرات في المجتمع، في حين أنّ مناهج التعليم في جامعة بيروت الإسلامية وكلّية الإمام الأوزاعي وكلّية الدعوة تفتقر إلى هذا المعطى العملي، وتبتعد عن الواقع إلى التعامل النظري مع النصوص ممّا يجعل هذه الديناميكية ناقصة. وحتّى في التعامل مع مسائل الواقع كالإعلام والسياسة والاقتصاد، فإنّ الطلاّب يكتفون بالتنظير الإسلامي البحت، دون النظر في الواقع الملموس لهذه النظم، أو مع النظر إليها بشكلٍ يفتقر إلى معايير العلوم الإنسانية الموضوعية، من خلال معيارية نصّية، وعليه فإنّ صفوف العلوم الإنسانية في ذاتها صفوفٌ تفتقر إلى المعطى الإنساني الشامل للعمل الميداني.

وتوجد هوّة بين الموادّ الاجتماعية التي تُدرّس وطرق البحث الاجتماعية التي يتمّ اعتمادها للبحث في الإشكاليات في الرسائل، ويبدو هذا متجلّيًا في النصوص الفقهية التي يتمّ تدريسها في الجامعات، والتي تنعدم فيها المقاربات الاجتماعية والتي تعتمد مقاربة كلاسيكية ترتكز على التأويل اللغوي للتعامل مع قضايا المرأة والمواطنة والعنف. ولا تعتمد أيٌّ من المناهج التعليمية على دراسة الواقع الاجتماعي للإجابة عن الأسئلة الدينية. وبالتالي، فمع وجود موادّ علم الاجتماع، فإنّ هناك فصلاً حادًّا بين العلم الشرعي والعلم الاجتماعي؛ ولعلّ أبرز ميدانٍ تظهر فيه هذه الفروق هو علم السياسة الشرعية.

وأختم هنا بالاستشهاد بالدكتور رضوان السيّد في وصفه البديع لأزمة الدراسات الإسلامية والشرعية ومنهج الخلاص منها:

> "لقد عانى الإسلام، وعانت دراساتُهُ في العقود الأخيرة من مجموعةٍ من القطائع والاستقطاعات والإحالات التجزيئية والمشرذِمة. فالتقليد الإسلامي العريق في التفسير والفقه وعلم الكلام والتصوّف والفلسفة والتاريخ والأدب، والذي يتّسم بالغنى والتعدّد من جهة، والانتظام والتواؤم في سياقٍ أو سياقات من جهةٍ أُخرى، ينبغي أن يُقرأ الآن مع

تطوّر البحوث والمناهج في اللغات واللسانيات والعلوم الإنسانية والاجتماعية في سياق سردياتٍ كبرى تكشف عن حياته وحيوياته وعلائق منظوماته المشتغلة بعضها ببعض. وقد أوصلني المدخل التأويلي إلى نتائج مذهلة، ودائمًا في نطاق حوارية النصّ والجماعة العالِمة والعامّة في التاريخ. وأنا أتصوّر أنّ الفيلولوجيا التأويلية في الحاضر والمستقبل تملكُ إمكانياتٍ كبرى في إعادة بناء الدراسات الإسلامية، للخروج من الانسدادات التي اصطنعتها صراعات الماضي والحاضر في الإسلام وعليه. نحن بحاجةٍ في الإسلام والدراسات الإسلامية إلى سردية جديدة تقرأُ التقليد في حيوياته وانسداداته وتصدّعاته. ولدينا من زمن الفيلولوجيا التاريخانية، وزمن التاريخ الثقافي عُدَّةٌ لا بأس بها من البحوث الجزئية التي يمكن الإفادةُ منها كثيرًا في السياق الجديد، والمنهج الجديد" (السيّد، ٢٠١٧).

المراجع

برغلي، حنان. "الإسلام بين العالمية والعولمة"، رسالة ماجستير، جامعة بيروت الإسلامية، بيروت، ٢٠١١م.

البوطي، محمّد سعيد رمضان. *ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية*. بيروت، مؤسّسة الرسالة، ٢٠٠٠م.

جامعة بيروت الإسلامية. "متطلّبات التسجيل لمرحلة الدكتوراه"، *موقع جامعة بيروت الإسلامية – كلّية الشريعة*.

Retrieved April 2, 2018, from
http://www.biu.edu.lb/pages/majors/doctorat/requirements.php

جريدة الشرق. "انتخاب عبد اللطيف دريان مفتيًا جديدًا للجمهورية في لبنان"، *بوّابة الشرق الإلكترونية*. Retrieved from /article/10/08/2014/ انتخاب–عبد–اللطيف–دريان–مفتيا–جديدا–للجمهورية–في–لبنان

جريدة النهار. "بعد انتخابه مفتيًا للجمهورية... دريان: سنكافح التطرّف"، *جريدة النهار* (١٠ آب، ٢٠١٤م).

الجزيرة. "الشيخ عبد اللطيف دريان مفتيًا جديدًا للبنان"، *شبكة الجزيرة الإعلامية* (٨ ت١، ٢٠١٤م).

جمعيّة مسار. *الحركات الإسلامية في لبنان*. بيروت، جمعيّة مسار، ٢٠٠٩م.

الحاج، عبد الرحمن. "السلفية والسلفيون في سورية: من الإصلاح إلى الثورة"، في *الظاهرة السلفية التعدّدية التنظيمية والسياسات*؛ تحرير بشير نافع وعزّ الدين عبد المولى والحواس تقية. بيروت، مركز الجزيرة للدراسات – الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٤م.

حنفي، ساري. "حصوننا مهدّدة من الداخل؟: تحليل المادّة التربوية لجماعة الإخوان المسلمين في الكويت"، في *العربـــي الجديد (ضفّة ثالثة)* (٢٧ نيسان، ٢٠١٨م).

-----. "نحن ننطق بالحقّ: المعرفة والسياسة في خطب صلاة الجمعة في لبنان"، في *مجلّة عمران* ٢٢ (٢٠١٧م)، ٧-٣٤.

سعد الدين، محمّد منير. *الإعلام: قراءة في الإعلام المعاصر والإسلامي*. بيروت، دار بيروت المحروسة، ١٩٩٨م.

السيّد، رضوان. "فيلولوجيا التاريخ والمستقبل وإمكانيات الإسهام في إعادة بناء دراسات الإسلام"، *الموقع الرسمي للدكتور رضوان السيّد* (٢٠١٧م).

شهاب، خديجة. "المنهج التربوي الإسلامي في بناء الشخصية العلمية"، رسالة ماجستير، جامعة بيروت الإسلامية، بيروت، ٢٠١٤م.

عتر، نور الدين. *منهج النقد في علوم الحديث*. الطبعة الثالثة. دمشق، دار الفكر، ١٩٨١م.

عطوي، حسين عزّت. *الأخلاق: دراسة منهجية*. بيروت، دار الأحباب، ٢٠٠٩م.

عماد، عبد الغني. *الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب*. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣م.

العوجي، توفيق. *مدخل إلى دراسة العلوم الاجتماعية*. د.م، د.ن، ٢٠٠٥.

عودة، جاسر. *فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها*. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٠م.

عيتاني، ب. ح. "التجديد الإسلامي من الداخل: تحديث المصطلحات الفقهية نموذجًا"، في *التجديد الإسلامي من الداخل: تكوينات جديدة*. بيروت، برنامج البحث "الأنظمة السلطوية ومعارضاتها في العالم العربـــي" (WAFAW)، 2016م.

الغروي، محمّد هادي اليوسفي. *موسوعة التاريخ الإسلامي، الجزء ١: العصر النبوي – العهد المكّي*. جدّة، مجمع الفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.

غريري، صبري. "الإسلاموفوبيا في الإعلام الغربـــي"، رسالة ماجستير، جامعة بيروت الإسلامية، بيروت، ٢٠١٦م.

الغزالي، محمّد. *خلق المسلم*. الطبعة الأولى. القاهرة، دار الريّان للتراث، ١٩٨٧م.

قويدر، محسن. "إعداد القوّة لمواجهة أعداء الأمّة في ضوء القرآن والسنّة"، رسالة ماجستير، جامعة بيروت الإسلامية، بيروت، ٢٠١٥م.

مزهر، سامر. "حقوق الإنسان في ظلّ الحرب على الإرهاب: دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية"، رسالة ماجستير، جامعة بيروت الإسلامية، بيروت، ٢٠١٧م.

المولى، سعود. *السلفية والسلفيون الجدد: من أفغانستان إلى لبنان*. جديدة المتن، دار سائر المشرق، ٢٠١٦م.

-----. "السلفيون في لبنان: التأرجح بين الدعوة والسلاح"، *موقع مركز الجزيرة للدراسات*.

Al-Barghouti, Tamim. *The Umma and the Dawla: The Nation-State and the Arab Middle East*. London; Ann Arbor, MI, Pluto Press, 2008.

Brown, Nathan. *Official Islam in the Arab World: The Contest for Religious Authority*. Carnegie Endowment for International Peace (2017). Retrieved from http://carnegieendowment.org/files/CP306_Brown_Religious_Institutions_Final_Web.pdf

Guessoum, Nidhal. New Media and Islam (2011, November 8). Retrieved from http://www.huffingtonpost.com/nidhal-guessoum/new-media-and-islam_b_1077496.html

Imad, Abdul Ghany. *Islamists of Lebanon*. Dubai, Al-Mesbar Center, 2012.

Johnston, David. “A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usūl Al-Fiqh”, in *Islamic Law and Society* 11 (2004), 233-282.

Lefèvre, Raphaël. *Lebanon’s Dar al-Fatwa and the Search for Moderation*. Beirut, Carnegie Middle East Center, 2015. Retrieved from http://carnegie-

mec.org/2015/01/05/lebanon-s-dar-al-fatwa-and-search-for-moderation-pub-57627

-----. *The Roots of Crisis in Northern Lebanon*. Beirut, Carnegie Middle East Center, 2014. Retrieved from http://carnegieendowment.org/files/crisis_northern_lebanon.pdf

Makdisi, Ussama. *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*. Berkeley, Calif, University of California Press, 2000.

Pierret, Thomas. "Al-Aḥbāsh", in *Basic Reference* (2010). Scotland, UK, Edinburgh Academics. Retrieved from https://www.academia.edu/352111/_al-A%E1%B8%A5b%C4%81sh_Ahbash_

Rabil, Robert. *Salafism in Lebanon: From Apoliticism to Transnational Jihadism*. Washington, DC, Georgetown University Press, 2014.

Rougier, Bernard. *The Sunni Tragedy in the Middle East: Northern Lebanon from al-Qaeda to ISIS.* Princeton, Princeton University Press, 2016. Retrieved from http://press.princeton.edu/titles/10586.html

Samir Kassir Foundation. *Reception and perception of Radical Messages: A pilot study*. Beirut, 2016, 1-50.

الفصل السابع

حقل الدراسات الإسلامية:
مقاربة للوصل بعد عصور الفصل

مسفر بن علي القحطاني

المقدّمة

يعاني حقل الدراسات الإسلامية في عصرنا الحاضر عددًا من الإشكالات المنهجية وغيابًا واضحًا في التفاعل مع قضايا العصر، كما أنّ هذا الحقل قد وضع حوله سياجًا من التراث المحترم في قيمته وجودته، ولكنّه لم يستطع الخروج منه إلاّ بصعوبة، وقد يصف حرّاس التراث هذا الخروج بالتمرّد على الشريعة، ومع طول الزمن والتراكم المعرفي جيلاً بعد جيل؛ لم يقدّم هذا الحقل في عقوده الأخيرة جديدًا يُذكر أو تجديديًّا يُشكر، الأمر الذي فاقم حالة الشكوى من جمود هذا الحقل المعرفي رغم أهمّيته العظيمة في عالمنا الإسلامي المعاصر.

وهذه الورقة تحاول أن تعالجَ خللاً منهجيًّا في حقل الدراسات الإسلامية له خطورةٌ قصوى في حاضرنا اليوم وفي حالة مجتمعاتنا المتشابكة مع ثقافات العالم ومنتجاته، والمتعلّق بحالة الفصل بين علوم الشريعة والعلوم الإنسانية الأخرى التي لا تنفكّ أهمّية النظر فيها عن بقيّة العلوم الشرعية؛ إمّا عند الاجتهاد في طلب الأحكام أو عند تنزيلها على الوقائع والأفعال الإنسانية المتنوّعة. ولعلّي أحاول من خلال هذه الورقة الإجابة عن التساؤلات المنهجية الآتية:

- هل المنهج التجريبي القائم على الرصد والملاحظة وجمع البيانات الواقعية لأجل كشف القوانين المخفية في الحياة والكون عملٌ شرعيٌّ يدخل في حقل الدراسات الإسلامية؟

- هل القرآن والسنّة قد وضعا أسس المنهج التجريبي العلمي؟ أم أنّهما اهتمّا كما فعل علماء الشريعة بالاستدلالات العقلية وتوظيف القياس في الشأن الفقهي فحسب؟
- هل الدراسات الاجتماعية - خصوصًا علم الاجتماع الديني - ضرورة لفهم الواقع وتنزيل النصوص عليه، وإذا كان ذلك، فلماذا انفصل هذا الحقل عن الدراسات الإسلامية رغم الحاجة للوصل؟
- هل كان علم المنطق الذي أرسى الغزالي أهمّيته باعتباره علمًا ضروريًّا في أصول الاجتهاد ذا أهمّية في حقل الدراسات الإسلامية المعاصرة؟ ولماذا غاب عنها اليوم؟

من خلال هذه التساؤلات تحاول الورقة البحث عن إجابات تصلح لتكون مدخلاً لإعادة الوصل المقطوع بين تلك النماذج من العلوم وبين حقل الدراسات الإسلامية المعاصرة. وقد وُضعت الورقة في أربعة مطالب على النحو الآتي:

المطلب الأوّل: فصل المنهج الفقهي عن التجريبي.

المطلب الثاني: انفصال الدراسات الإسلامية عن علم الاجتماع الديني.

المطلب الثالث: انفصال الدراسات الإسلامية عن البيئة المحيطة زمانًا ومكانًا.

المطلب الرابع: انفصال الدراسات الإسلامية عن المنطق.

المطلب الأوّل: فصل المنهج الفقهي عن التجريبي

أوّلًا: الدعوة لتأسيس قاعدة شرعية للعلوم الطبيعية

هناك قاعدة قرآنية تقرّر حقيقة التسخير الكوني للإنسان وتستدعي بشكل مباشر وتلقائي معرفة سُنن هذا الكون ونواميسه، لأنّ هذه المعرفة هي المدخل الطبيعي لكشف قوانين هذه المخلوقات، ومن كَشَفَ قوانينها استطاع أن يستفيد منها لصالحه، أو بلغة القرآن سخّرها لمنافعه العمرانية.

هذه القاعدة العلمية هي البوّابة الطبيعية للتسخير، وبلغتنا المعاصرة فإنّ علوم الفيزياء والكيمياء والأحياء والرياضيات والفلك وغيرها هي بوّابة الولوج للكون المسخّر للإنسان.

ورغم هذا الخطاب المتكرّر في القرآن حول التسخير، والواجب الغائي للمسلم تجاه عمران الأرض، فإنّ استثمار هذه الموجبات العقلية والشرعية لم يظهر في أدبياتنا الإسلامية، و لم يحفل به علماؤنا بشكلٍ يوازي أهمّيته إلاّ قليل منهم، وفي لحظات تاريخية متقدّمة من عمر أمّتنا الطويل، على الرغم من أنّ الفقه الذي اشتغلوا به كثيرًا لم يكن نافيًا هذا النوع من المعارف الطبيعية، ولم يحصل في العصور الأولى أيّ انفصام بين علوم العقل والنقل، بل حصل تفاعل حقيقي بين الفقه الإسلامي ومعطيات الطبيعة ومكنوناتها المكنوزة، ربّما لم يظهر بوضوح في المصنّفات الفقهية ولكنّه أنتج محاولاتٍ رائدة في علوم الجبر والهندسة والطبّ والفلك والطيران وغيرها. وعلى سبيل المثال لا الحصر، أذكر بعض الإسهامات العلمية التي حقّقها فقهاؤنا الأوائل من خلال تطوير الأحكام الفقهية إلى مشاريع كبرى أسهمت من ثَمَّ في كشف أعظم المخترعات العلمية؛ فالإمام البتَّاني أبو عبد الله محمّد بن جابر بن سنان (ت ٣١٧هـ) قد أنشأ مرصدًا فلكيًّا عُرِف باسمه، وقد كان لأعماله جانب نظري يتمثّل في قراءة مؤلّفات الفلكي اليوناني بطليموس وانتقائها بطريقة علمية، ووَضع كتابًا في حركة النجوم وعدّدها، وقد ظلّ يُدرَّس في أوروبا حتّى عصر النهضة العلمية فيها، وله أبحاث تجريبية عملية بلغت منتهى الدقّة والارتقاء والتقدّم العلمي من واقع مشاهداته الفلكية، وحدّد أبعد نقطة بين الشمس والأرض، وحسب مواعيد كسوف الشمس وخسوف القمر، واتّبع في ذلك منهجًا شبيهًا بالمنهج العلمي الحديث، ممّا جعل الأوروبيين يعدُّونه من أعظم علماء الفلك في التاريخ.

وهذا أبو إسحاق إبراهيم بن يحيى النقّاش الزُّرْقَالي، الذي عاش في القرن الرابع الهجري، ونشأ في طليطلة بالأندلس، وأنشأ فيها مراصد فلكية عديدة، واخترع جهاز الإسطرلاب الفلكي لقياس اتّجاهات الرياح وسرعتها وتحديد الليل والنهار، الأمر الذي أدهش علماء أوروبا، وقد استفاد من مؤلّفاته العالم الأوروبي الفلكي كوبرنيكوس، الذي حرص على الاستشهاد بآراء أبي إسحاق في مؤلّفاته جميعًا.

والإمام الفرغالي الذي ألّف كتابًا ظلَّ مرجعًا اعتمدت عليه أوروبا وغربي آسيا سبع مائة عام.

أمّا في علوم الرياضيات فيُعتبر العلامة محمّد بن موسى الخوارزمي (ت ٢٣٢هـ) صاحب الفضل الأكبر في معرفة خانات الآحاد والعشرات والمئات، وفي معرفة الزوجي من الفردي في الأعداد، وفي معرفة عمليات الكسور العشرية، واستخدامها في تحديد النسبة بين محيط الدائرة وقطرها، ممّا لم تعرفه أوروبا قبله. ولم يكن الخوارزمي وحده هو البارز في هذا المجال، بل كان هناك علماء كثيرون وضعوا مؤلّفات في الحساب والجبر، مثل: أبــي كامل شجاع بن أسلم المصري، وسنان بن الفتح الحرَّاني، والكندي، ومحمّد بن الحسن الكرخي صاحب كتاب *الكافي في الحساب*، فأضافوا إليها الكثير، وابتكروا نظريات هندسية جديدة، فجدّدوا وأضافوا في المساحات والأحجام، وتحليل المسائل الهندسية، وتقسيم الزوايا، ومحيط الدائرة، وكيفية إيجاد نسبة محيط الدائرة إلى قطرها، الأمر الذي سهّل لهم أمورًا كثيرة في فنون العمارة والزخارف الإسلامية، وقد كان في مقدّمة علماء المسلمين في الهندسة الحسن بن الهيثم وأبو جعفر الخازن، وغيرهم كثير (فرج، ٢٠٠٢؛ ومرجان، ٢٠٠٨).

وهنا نتساءل: كيف حصل الانفصام بين علوم العبادة والعمارة؟! وكيف اتّسعت الشقّة حتّى كوّنت أجيالاً من الفقهاء المتأخّرين الذين يرفضون بل ويحاربون تلك العلوم الطبيعية؟ بينما كنّا نقرأ في تراجم أكثر الفقهاء الأوائل، كالغزالي والجويني والرازي والقرافي وابن رشد، أنّهم كانوا يتقنون الطبّ والفلك والهندسة ويزاوجون بينها وبين علوم التفسير والحديث والفقه توظيفًا لمقاصد الشرع في تعبيد الناس لله عزّ وجلّ.

والحقيقة أنّ الفقه المعاصر حالةٌ مَرَضية قد تقلّصت دوائره المؤثّرة حتّى أصبح فقهًا لا يمتّ لواقعنا بصلة، ولولا ضرورة البحث في مشكلات الطبّ والاقتصاد التي فرضت نفسها على فقهائنا المعاصرين وجعلت قيم الفقه على محكّ الصلاحية والمصداقية، لما تحرّك الفقهاء ولما ولدت المجامع الفقهية. وأعتقد أنّ تلك الحركة الفقهية المُعالِجة للنوازل الجديدة جاء أكثرها كردود فعلٍ للظروف والتساؤلات الملحّة من الناس، وليس الفقه المعاصر هو الذي اقتحم أغوارها وأسّس ميدانها، ولذلك تأتي أكثرها على هيئة بحوث فردية أو قرارات مجمعية سنوية، في مقابل

مئات الكلّيات الشرعية ومئات الألوف من الفقهاء القابعين خارج الزمن، والذين يُنتظر منهم دورٌ يليق بشرف العلم الذي يدرسونه، والمطالبة هنا بدور أمثل للفقه ليس خروجًا عن متطلّبات الفقه الذي أسّسه السلف وطوّره الخلف حتّى القرن التاسع الهجري؛ بل هو الواجب الحقيقي والتجديدي للتحضّر الإسلامي المنشود، والعودة بالفقهاءِ إلى مراكز البحث والوقوف صفًّا واحدًا في معامل التجريب مع قرنائهم في العلوم الطبيعية الأخرى من أجل عودة تصحيحية لفقه العمران بعد خروجه من كنف العلوم الإسلامية. وهذه المهمّة لو تحقّقت، فإنّ مسيرة التسخير الكوني للإنسان ستتّخذ طريقها نحو مراقي التقدّم الإنساني والتحضّر العمراني الفريد. وبينما تأخّر المسلمون فقد تقدّم غيرهم، وأصبح الغرب اليوم هو قائد التسخير الكوني من خلال آلاف من المخترعات والمكتشفات طوال ثلاثة قرون من البحث والنظر والمشاهدة، نتج عنها مئات النظريات العلمية التي استطاعت تحقيق جزء كبير من مهمّة التسخير.

ولا يزال هناك الكثير من الفرص التي يمكن أن يتقدّم لها المسلمون ويعوّضوا ما فاتهم، بشرط أن يفقهوا هذا الدين حقّ الفقه ويستشعروا واجباتهم الإنسانية تجاه الكون.

ثانيًا: السير في الأرض واستلهام منهج التجربة في الوصول إلى الحقيقة

يرشدنا الله تعالى في أكثر من آية ومقام إلى أهمّية السير في الأرض لندرك بأنفسنا ومن خلال نظرنا العقلاني حقيقة ما يريده الله من معنى؛ فالله تعالى قد بيّن أخبار المكذّبين ومآلهم المهلك، ومع ذلك حثّ المؤمنين على القيام بهذه المهمّة من خلال الجمع بين النظرية والتجربة العملية. وقد جاء ذلك في عدد من الآيات كقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ (سورة الأنعام، ٦: ١١) وغيرها.[١]

(١) مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ (سورة النمل، ٢٧: ٦٩)؛ وقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ﴾ (سورة العنكبوت، ٢٩: ٢٠)؛ وغيرها من الآيات الجارية على هذا السياق.

إنّ السَّيْر في الأرض أحد أهمّ وسائل التحقّق العلمي، وهو أقرب إلى تصوّر المنهج التجريبـــي، وإذا كنّا قد تلقّينا أوامر ربّانية للسير في الأرض لنعلم حال الأقوام المكذّبين ومآلهم، فإنّ الله تعالى أجرى هذا المنهج أيضًا على معرفة أمرٍ من مجالات التسخير الكوني، وهو المتعلّق بالسير في الأرض لمعرفة كيف بدأ الخَلق! وأظنّ أنّ هذا المنهج في الطلب لَدليلٌ راسخ على أنّ إعمال مناهج البحث كافّة لأجل التسخير الكوني للإنسان هو من واجبات المسلم، وهو من أهمّ المنطلقات العملية في القيام بمهمّة التسخير والاستخلاف.

فالمنهج العلمي حقّق لأوروبا تقدّمًا رائدًا في المجال العمراني من خلال استلهامهم المنهج التجريبـــي على يد روجر بيكون ثمّ فرانسيس بيكون، حيث آمنوا بأهمّية الحسّ في إثبات المعطيات العقلية، وقد ثمّنوا في أبحاثهم دور الملاحظة والتجربة بصورة استقرائية، وتكامل هذا المنهج لمن جاؤوا بعدهم، كهوبز وديكارت وليبنتز وغيرهم (رايت، ٢٠١٠: ٦٣).

والحقيقة أنّ نسبة المنهج التجريبـــي إلى الغرب تحتاج إلى توثيق، لأنّ أمّةً وجّه لها قرآنُها المعصوم طلبًا مباشرًا بالسير في الأرض لهي أحرى وأولى أن تكون لها الريادة والأسبقية. والعالم قبل المسلمين كان يهيمن عليه المنهج الصوري الاستدلالي، إلاّ أنّ المسلمين من خلال وقائع عملية وتجارب ساهم فيها البيروني والكندي والخوارزمي وابن الهيثم، ساهموا في تحديد ملامح أولى وواضحة حول أهمّية التجربة في البناء العلمي والتصوّر الصحيح للحقيقة، وقد قالت زيغرد هونكه: «إنّ أثمن هديّة قدّمها العرب لأوروبا هي: منهج البحث، الذي لولاه لبقيت أوروبا في همجيتها» (هونكه، ١٩٩٣: ٤٠١).

أمّا تقريرات علمائنا الأوائل حول بناء المنهج التجريبـــي فهناك سوابق أوّلية قدّمها عدد منهم؛ فعلماء أصول الفقه، بحكم اشتغالهم في المنهجية الاستدلالية، ظهر عليهم هذا النمط من التجريب عن طريق إعمال دليل الاستقراء، وكذلك طبّقوا هذه المنهجية في مباحث مسالك العلّة في الطرد والعكس، والدوران، والسبر والتقسيم؛ يقول القرافي: «الدورانات عين التجربة» (القرافي، ١٩٩٥: ٨، ٣٣٤٦). وظهر اهتمامهم أيضًا في كيفية إثبات الوصف المناسب لتعليل الأحكام (تنقيح المناط وتحقيقه)،

واشتراطهم التأكّد في الفتوى من مناطات التنزيل الصحيح لها، واطّراد العادة والعرف في الواقع، وغير ذلك من شواهد كثيرة (ع. س. النشّار، ١٩٨٤: ٢٩١-٢٩٢).

ولعلمائنا السابقين حديث مسهب عن منهج التجربة في إثبات الحقيقة، ويعتبر سابقًا لكلّ ما تحدّث به الغربيون؛ أذكر على سبيل المثال ما قاله الإمام الغزالي (ت ١١١١م) حول منهج التجربة وسمّاه منهج المجرّبات:

«المجرّبات وهي أمورٌ وقع التصديق بها من الحسّ بمعاونة قياس خفي، كحكمنا بأنّ الضرب مؤلم للحيوان، والقطع مؤلم، وجزّ الرقبة مهلك، والسقمونيا مسهل، والخبز مشبع، والماء مرو، والنار محرقة؛ فإنّ الحسّ أدرك الموت مع جزّ الرقبة، وعرف التألّم عند القطع بهيئات في المضروب، وتكرّر ذلك على الذكر فتأكّد منه عقد قويّ لا يشكّ فيه، وليس علينا ذكر السبب في حصول اليقين بعد أن عرفنا أنّه يقيني، وربّما أوجبت التجربة قضاءً جزميًّا وربّما أوجبت قضاء أكثريًّا، ولا تخلو عن قوّة قياسية خفية تخالط المشاهدات، وهي أنّه لو كان هذا الأمر اتّفاقيًّا أو عرضيًّا غير لازم لما استمرّ في الأكثر من غير اختلاف، حتّى إذا لم يوجد ذلك اللازم استبعدت النفس تأخّره عنه وعدّته نادرًا، وطلبت له سببًا عارضًا مانعًا. وإذا اجتمع هذا الإحساس متكرّرًا مرّة بعد أخرى، ولا ينضبط عدد المرّات كما لا ينضبط عدد المخبرين في التواتر، فإنّ كلّ واقعة ههنا مثل شاهد مخبر، وانضمّ إليه القياس الذي ذكرناه، أذعنت النفس للتصديق» (الغزالي، ١٩٦١: ١، ٣٩).

وفي المستصفى سمّاه بالتجريبيات، حيث قال: «التجريبيات: وقد يعبّر عنها باطّراد العادات، وذلك مثل حكمك بأنّ النار محرقة والخبز مشبع.. فإذًا المعلومات التجريبية يقينية عند من جرّبها» (الغزالي، ١٩٠٤: ١، ٨٤).

فالغزالي – رحمه الله – يرصد أهمّ البراهين التي تثبت الحقائق واليقينيات، وينصّ بكلّ وضوح على رعاية المنهج التجريبي وضرورته في إثبات صدق الحقائق، خصوصًا ما كان منها في المجال الطبيعي.

وفي نصٍّ آخر يقول الشيخ ابن سينا (ت ١٠٣٧م): «فإنّا كثيرًا ما نتوصّل

بالحسّ إلى مقدّمات كلّية، لا لأنّ الحسّ يدركها، بل لأنّ العقل يصطادها على سبيل التجربة، وعلى ما أوضحناه نحن من قبل حيث بيّنّا ما التجربة. ولّما كان الحسّ قاصرًا في كثير منها عن الإدراك المستقصي، صار يوقعنا ذلك في عناء وبحث عن حال ذلك المحسوس نفسه بقوّة غير الحسّ وهي العقل بالفعل» (ابن سينا، ١٩٥٢: ١، ٤٩٣)[(١)].

هذه النصوص المتقدّمة حول المنهج التجريبي تثبت وجود عقلية علمية ناضجة استلهمت بالنظر والمعرفة أصول اليقينيات التي من خلالها نكتشف حقائق الأشياء ونواميس الكائنات، ممّا يجعل التسخير أسهل ومنافعه أقرب.

وهنا يقرّ الإمام الشاطبي لذّة البحث التجريبي في الوصول إلى الحقائق العامّة واكتشاف المنافع الإنسانية المتعدّدة، إذ يقول: «فإنّ في العلم بالأشياء لذّة لا توازيها لذّة، إذ هو نوعٌ من الاستيلاء على المعلوم والحوز له، ومحبّة الاستيلاء قد جُبلت عليها النفوس وميلت إليها القلوب، وهو مطلب خاصّ برهانه التجربة التامّة والاستقراء العامّ» (الشاطبي، ١٩٩٧: ١، ٦٧).

والمسلم المعاصر الذي يؤمن بوجوب العمارة يعلم أنّ الملاحظة وكشف القوانين الحاكمة للأرض والسماء هو ما يفتح له أبواب استغلال الكنوز المدّخرة واستثمارها، كما أنّ معامل التجريب البحثية هي محاريب العبودية للقيام بواجبات الاستخلاف الإنساني، وتخاذلنا وضعفنا عنها يكشف مكاننا المتخلّف في هذه المجالات العلمية، وكأنّ القرآن الكريم لم ينزل علينا ولم يأمرنا في عشرات الآيات بهذه التكليفات، حتّى يخيّل لنا أنّ من يلحدون بالدين هم أكثر من قام بتلك الوصايا الربّانية! من خلال حرث الأرض وتصنيعها وغزو الفضاء واكتشافه والغوص في البحار واستغلالها، لذلك كان من الواجب التذكير الدائم بضرورة ردم الهوّة التي فصلت بين العلوم التجريبية والدينية، ولا ينبغي أن يهمّش أحد من علماء الشريعة حاجتنا للعلوم الطبيعية بناءً على جهله بها، ولا ينبغي أن تكون ظاهريته الجامدة في قراءة النصوص واحتكارها في واجبات العبادة سببًا في إنكار واجبات النصوص الاستخلافية وغاياتها. والعودة لفهم الأوائل للدين والوحي مقصد جليل وطريق سليم لأنّه يسمح بعودة الفتوح العلمية كما كانت في الزمن الأوّل، تحقيقًا

---

(١) انظر أيضًا للاستزادة (عربي، ١٩٩٣: ٦٥-٦٦).

لنهضتنا الإسلامية المرجوّة، التي توفّر لدى بعضها المال والفرص. ولكن تهافَتَ المنهجان العلمي والعملي وتلاشا في توظيف كلٍّ من المال والفرص لصالحهما، فأُقعدا عن اللحاق بالأمم المتقدّمة، ومن يظنّ أنّ استنساخ المناهج ونقلها بحذافيرها من الدول المتقدّمة يكفي في النهوض، فأظنّ أنّ فهمه ناقص. فنقل المناهج الحديثة دون وعيٍ بحاجاتنا، وممّا لا يمتّ صلةً بواقعنا وثقافتنا، ودفعه في الجامعات بهويّة ولغة متباينة، قد يصنع منتجًا غريبًا، ويحقّق نصف نهضة تنموية، ويُظهر تقدّمًا مرقّعًا تظهر فيه الندوب والهوّات السحيقة عند الأزمات وضعف الموارد. ولقد أحسنت اليابان وكوريا والهند وغيرها توظيف المنهج الحديث لصالحها وطوّعت آلياته لمبادئها، والعاقل يعرف يقينًا أنّ النخيل لن ينبت في القارّة القطبية، والسفن لن تجري على اليبس، والمعجزات لن تُصنع إلاّ بكدحٍ وبحثٍ ومنهجٍ رصين.

ثالثًا: الدراسات الفقهية المعاصرة وعلاقتها بالكون والتسخير

تقوم الدراسات الفقهية في غالبها على التراث الذي تنامى لقرون طويلة، فأضحت الإحاطة بهذا التراث مطلبًا لكلّ دارس لهذا العلم، فحتّى يحيط طالب الفقه بهذا العلم عليه أن يدرس أيضًا أصول الفقه وعلم المواريث والقواعد الفقهية واللغة المصطلحية؛ وهذه العلوم تفنى الأعمار دون الإحاطة الكلّية بها، علمًا أنّ غالب الفقه التراثي يتمحور على أركان العبادات والمعاملات المالية وأحكام الأسرة والحدود والقضاء، بينما المعارف الأخرى قد غُيّبت تمامًا من الدرس الفقهي، حتّى في شكله المعاصر. وإذا أسقطنا الحديث حول العلوم الكونية والفلكية ذات العلاقة بالفقه، فإنّها بعد القرون الأولى قد تلاشى الاهتمام بها كلّيًّا، وخرجت من الفقه إلى علوم نظرية تُدرَّس في كلّيات أخرى لا تمتّ للفقه بأيّ صلة؛ ولي على هذا الواقع ملاحظات أوجزها فيما يلي:

١- الدرس التراثي الفقهي في القرون الخمسة الأولى طوّر علم الفلك بشكل ملحوظ، من خلال موضوع معرفة القبلة وتحديد اتّجاهها، ومعرفة مواعيد الصلاة على اختلاف الأزمنة والأمكنة، ودراسة ظاهرتي الخسوف والكسوف. وقد رأيت في خزائن المخطوطات في عدد من دول العالم

كتبًا ورسائل كتبها فقهاء ذات علاقة بالفلك تجاوزت حدود العبادات نحو فهم ظواهر الكون المتعدّدة، ولا تزال تلك المخطوطات محفوظة حتّى اليوم، ولكنّها غير متاحة للبحث الفقهي، بسبب ذلك الفصل المعاصر الممارس في الجامعات والمعاهد في غالب العالم بين العلوم الدينية والعلوم التطبيقية. هذا الفصل غيّبها عن الحضور في الدرس والتأليف الفقهي المعاصر، ومن ثَمَّ تحوّل علم الفلك إلى الجامعات التطبيقية ذات المنهجية الغربية التي لا تعير اهتمامًا للمخطوطات التراثية، فتزايد الإهمال لها وتحوّلت إلى تراث ماضوي، لا يعتني بها إلاّ قليل من الباحثين.

٢- نشرت مجلّة *Nature* المتخصّصة في مجال العلوم في البلاد العربية بحثًا للدكتور نضال قسوم عن مستوى الأبحاث في العلوم الفلكية وعددها في الدول العربية، جاء فيه:

«ولتقييم مستوى البحث العلمي في مجال الفلك في المنطقة العربية قمت بمقارنة بيانات نشر الأوراق البحثية العربية وعدد الاستشهادات بها في الدوريات العالمية مع مثيلاتها من إيران وإسرائيل وجنوب أفريقيا وتركيا. نشر الفلكيّون العرب أبحاثًا أقلّ عددًا، واستُشهد بأبحاثهم بأعداد أقلّ بكثير من الفلكيين بهذه الدول الأربع الأخرى؛ فقد قام العالَم العربي بأكمله بنشر أبحاث فلكيّة بعددٍ أقلّ ممّا نشرته تركيا وحدها، وأقلّ بكثير ممّا نشرته جنوب أفريقيا، وإسرائيل كذلك. أمّا الأرقام المعبّرة عن الاستشهادات بالأبحاث العربية فهي أسوأ بكثير، إذ بلغت أقلّ ب ١,٥ عمّا عليه في تركيا، و٨ مقابل ما عليه في جنوب أفريقيا، و١٥ مرّة عمّا هي عليه في إسرائيل» (قسوم، ٢٠١٣).

هذه النتيجة تُشعر أنّ هناك عزوفًا حقيقيًّا في بلادنا العربية عن مجال دراسة الفلك. وإن كان موضوع التسخير الكوني للإنسان أعمّ من مجال واحد من العلوم، ولكن يبقى هذا الفنّ هو الأقرب إلى مجال معرفة الكون وخصائصه.

أخلُص من ذلك أنّ المجال البحثي يحتاج إلى أن يعود ويُدعم ماليًّا ومعنويًّا، ولا ينبغي أن تكون هذه الأبحاث مجرّد نظريات باهتة أو مجرّد

اجترار لما سبق بحثه؛ بل الحاجة ماسّة إلى أن تكون أبحاثنا عملية ومجالاتها تطبيقية وتستغلّ وجود المختبرات والمراصد المكلّفة ماليًّا والفقيرة إنتاجًا معرفيًّا.

٣- موضوع التسخير الكوني للإنسان من الموضوعات المهمّة دينيًّا وحضاريًّا، كما سبقت الإشارة إليه، وهو مدخلنا المعرفي للنهضة والتقدّم، والأمر الذي يحيّر الفهم أنّه موضوع غائب على مستوى منابر النخب المثقّفة والمنابر العامّة، فلا تكاد تُسمع محاضرة أو خطبة جمعة تتناول هذا الموضوع، فضلاً عن مقال أو كتاب يُنشر في هذا الصدد.

وهذه الغفلة التي ترسّخت وأصبحت لا تعطي هذا الموضوع أيّ اهتمام، وربّما يصل الجهل عند البعض إلى مقاومته دون علم، لَتؤكِّدُ بوضوح وجود مشكلة في الدعوة إليه والبلاغ العامّ والخاصّ بضرورته، وهذا الإشكال المزمن يحتاج إلى صوت عاقل يردُّ المجتمع المعرفي إلى حياض هذا المورد العذب، ولا أبالغ إن قلت إنّ هذا النوع من التوجّه نحو علوم التسخير الكوني هو بوّابة التجديد للتراث والنهضة الحقيقيّة للمجتمع.

المطلب الثاني: انفصال الدراسات الإسلامية عن علم الاجتماع الديني

رغم انتشار أقسام علم الاجتماع في غالب جامعات العالم العربي، إلاّ أنّ هناك تفريطًا هائلاً في تتبّع الظواهر الدينية داخل مجتمعاتنا ودراستها بشكل علمي ومنهجي، «وتكاد الأعمال المؤلّفة والمترجمة في علم الاجتماع الديني لا تتجاوز أصابع اليد» (انظر مقدّمة عزّ الدين عناية: أكوافيفا وباتشي، ٢٠١١: ٧). وفي هذا البحث سيتمّ التركيز على ظاهرة الصحوة الإسلامية التي تنامت بشكل كبير منذ سبعينات القرن الماضي إلى منتصف العشرية الأولى من القرن الواحد والعشرين، وهذا الزخم الصحوي والحضور اللافت على المستوى المجتمعي في ميادينه كافّة، كان له دوره في التأثير على العلوم الإسلامية في الكلّيات الشرعية والدينية وعلى جيل بأكمله من خرّيجي هذه الجامعات، وصنع توجّهات عميقة داخل مجتمعاتنا العربية. ولا زلنا نتعامل مع ظاهرة الصحوة باعتبارها نتاجًا دعويًّا وعودة

صادقة للإسلام، وهذا معلوم ومشهود في طبيعة الإسلام الخالدة وثبات وحيها المنزّل، ولكنّ ممارسات الصحوة بصفتها حالةً اجتماعيةً متداخلةً مع الدين، جعلت منها طبيعة مختلفة، فالدين قبل الصحوة وبعدها له رسوخه، بينما الأدوات البلاغية، والاختيارات الشرعية، ومأسسة الحراك الدعوي، ومظاهر الاحتفالات العامّة، وخطاب المنابر وأولوياته، تدلّ على حالة اجتهادية بشرية تمارسها الصحوة، اختلط فيها المقدّس بالإنساني، والديني بالدنيوي. ولأجل تفكيك هذه التداخلات وفتح باب المراجعات وتأسيس منهجية النقد على أساس الحقل الأقرب لهذه الظاهرة، وهو علم الاجتماع الديني، أضع بين يدي القارئ، هذه المقدّمات الأولى والمحاولة المتواضعة لفهم هذه الظاهرة من خلال ما يلي:

أوّلاً: الدين والتديّن حالتان متداخلتان، ولا تعني تشكّلات التديّن حسب العصور وظروف المجتمعات أنّها الدين بجوهره الإيماني والأخلاقي، فالمجتمع الإنساني متغيّر ومتطوّر وأنماط التديّن تخضع لهذا القانون المجتمعي؛ بينما الدين أصله باق في رسوخه الاعتقادي وأصوله الكلّية التي يجب أن تبقى ثابتةً رغم المتغيّرات كلّها، فأنماط التديّن تظهر في اختيار اللباس والمظهر الخارجي للفرد، وفي أولويات التعبّد، واختيارات نوع العمل عندما تتقاطع عوالم الفنّ والمال والسيطرة والطبيعة مع عالم الدين وخصوصياته. كلّ هذه الممارسات الدينية في ظاهرها، هي في الحقيقة من التديّن الذي نراه مختلفًا من بيئة إلى أخرى، فأنماط التديّن قد تتنوّع من بيئة إلى أخرى رغم ثبات الدين، كما هو مشاهد في حال تديّن أهل الخبوب (في بريدة من منطقة القصيم وسط السعودية) وفي حال أتباع داعش من أهل الرقّة، أو المجتمعات التي تتكاثر فيها قبور الأولياء كما في المغرب ومصر والسودان، أو كما هو الحال في مجتمع قمّ الإيراني، وبيئات (إسلام السوق) التي تحاول إنتاج تديّن نيو-ليبرالي متناغم مع سوق الاستهلاك العالمي في الموضة والهوايات والوعظ الحداثي، بطريقة برجوازية تسوّق قيم الدين والفضيلة (هايني، ٢٠١٥: ٨٥-١٠٨). وبناءً على ما سبق، تظهر الصحوة الإسلامية بمظاهر تديّنية أملتها ظروف زمانية ومكانية. وارتباطها بالإسلام لا يعني أنّ الدين اختلف قبل الصحوة وبعدها، ولكنّ اختيارات الصحوة وأولوياتها وخطابها الجماهيري هي النمط الجديد، الذي جعل لها شكلاً

متفرّدًا تجلّى في المظاهر الفردية والبرامج الدعوية والمؤسّسات التابعة لها.

ثانيًا: تتمظهر الصحوات الدينية في غالب الأديان بأشكال متقاربة وأنماط سلوكية متشابهة، يمكن أن أوجزها في المظاهر التالية:

(١) محاولة إضفاء الديني والمقدّس على الممارسة الطبيعية والاجتماعية.

(٢) الرغبة في التمايز عن بقيّة أفراد المجتمع في الشكل والمضمون، بيد أنّ الاهتمام بالشكل هو الأكثر في التبليغ والممارسة.

(٣) الدخول في معارك حقيقية أو افتراضية تضمن اصطفاف الجماهير مع دعاة الصحوة الجديدة، كحماة للدين والفضيلة.

(٤) التركيز على الخطاب العاطفي والخلاصي أكثر من الخطاب العلمي والعقلاني.

(٥) القدرة البالغة في التمكّن من الوصول للطبقات الاجتماعية المغلوبة والمقهورة دون البرجوازية وأصحاب النفوذ، الذين غالبًا لا يحفلون بالصحويّين ولا ينسجمون معهم، إلاّ عندما تفرض المصالح تحالفًا جزئيًّا لا بدّ من القيام به.

ولو استعرضنا أهمّ الصحوات الدينية في التاريخ المعاصر لوجدنا تمظهرًا نسبيًّا لتلك القواسم المشتركة، فلو أخذنا على سبيل المثال حركة الإحياء الإنجيلي التي خرجت في منتصف القرن الثامن عشر في بريطانيا، وهي معركة بدأت على أيدي مجموعات طلاّبية من جامعة أكسفورد وخرّيجيها، قادها (جون ويزلي، وتشارلز ويزلي) وقد كان سبب هذا التحوّل الطلاّبـــي سمعة الكنيسة وممارساتها السيّئة، وإهمالها الدور الإصلاحي، وعدم مبالاتها بالمتطلّبات الأخلاقية تجاه الفقراء والمعوزين، واستغلالها الدين في الثراء والانغماس في الرذيلة، وقد أعادت هذه الحركة الكثير للتخلّي عن خطاياهم، والعيش في حياة أكثر تقوى وأخلاق (رايت، ٢٠١٠: ٢٣٢). وأشهر النماذج الصحوية في العالم الحديث الصحوات الكبرى بأميركا في ثلاثينات القرن الثامن عشر، وكانت أوّل حركة جماهيرية في أميركا، انطلقت شرارتها الأولى في المناطق القروية عام ١٧٣٤م بنورثهامبتون، عندما ألهب (جونثان إدواردز) الحماس الديني في قلوب الحشود، وجلب للناس مبادئ الحرّية

والمساواة بلباس ديني شديد الإثارة، ونادى بأنّ التنوير اللاهوتي هو المحقّق للسعادة. وبصورةٍ ما، تهيّأت الجموع للثورة الأميركية ضدّ الانجليز التي بلغت قوّتها في عام ١٧٧٥م، ثمّ برز مفهوم جديد للدين يؤمن بالديمقراطية ويعلمن النشاط الديني نحو الحرّية الشخصية دون تدخّل الدولة الجديدة، ومع موثوقية ورمزية الدستور وواضعيه. إلاّ أنّ الاحتجاجات عادت مرّة أخرى عام ١٧٩٠م في المناطق السكنية الحدودية، فقد كانت أكثر اعتراضًا على الضرائب الباهظة التي فُرضت بقسوة لا تقلّ عمّا فعله البريطانيون، حينها ظهر ما سمّاه المؤرّخون الأميركيون الصحوةُ الكبرى الثانية، التي كانت تدعو إلى مزيدٍ من الديمقراطية الشعبوية وتنادي بشعار: «أميركا تقوم على مبادئ الكتاب المقدّس». تنامت هذه الحركة الصحوية الشعبية بعد تراجع مثقّفي النخبة التنويرية، ثمّ هيمنت تقريبًا في أربعينات القرن التاسع عشر على غالب الطوائف الدينية بما عرف بالمسيحية الإنجيلية. وبسبب تأثّر الطبقة الوسطى بها، انتشرت في جميع الولايات الأميركية الكنائس والمدارس والجمعيات الخيرية، وتأسّست فلسفة جديدة تمثّلت في عودة القيم المسيحية من خلال «البروتستانتية التنويرية»، أو كما عبّر عنها (ألكسس دو توكفيل) لّما زار الولايات المتّحدة الأميركية في ثلاثينات القرن التاسع عشر حيث قال: «إنّ البلد يجمع بين عنصرين متمايزين بشكل كامل، عنصرين كانا ليتسبّبا في الحرب في مكان آخر، ولكنّهما في أميركا نجحا في التعاون والاتّفاق بصورة رائعة: أعني روح الدين، وروح الحرّية» (أرمسترونغ، ٢٠١٦: ٤٠٥-٤١٧). هذه الصحوات التي خرجت في أماكن متعدّدة من العالم، ومنها الصحوة الإسلامية، يمكن أن نشير إلى ظروف نشأة مشتركة بينها تعتمد على التصحيح والعودة نحو الجذور الدينية الأصيلة، وتقديم قراءة جديدة للدين تخضع لظروف البيئة المحيطة. وهذه الحالة نمط اجتماعي بالدرجة الأولى ولو كان تلبّسًا بالدين أو تكييفًا مع السياسة، وإنّ معرفة عوامل التفاعل بين الدين وأنماط التديّن، وحاجة الأفراد لفضاء طهوري يعوّض حاجاتهم النفسية والاجتماعية الناقصة، وغيرها من العوامل هي التي أنتجت تلك الظواهر في العالم، وهذا ما ينبغي أن يفهمه الصحويون الإسلاميون، سُنّة أو شيعة، أنّهم ليسوا الدين، وليسوا المقدّس، وليسوا الخلاص، وليسوا الصفوة، أو الفرقة الناجية، فهم

نتاج حراك اجتماعي ويمثّلون ظاهرة تديّنية خاضعة لمعايير نقدية، لا تهمّش دورهم ولا تدنّس ذواتهم، وإنّما تعيد تعريف موقعهم داخل المجتمع.

ثالثًا: هناك مجالات تتقاطع فيها الصحوات الدينية بالمجتمع والدولة، بعضها قائم على نظرية التبادل التي تكلّم عنها (مالينوفسكي)، حيث يتحرّك الكائن البشري دائمًا تحت ضغط الحاجة في سياق تبادلي، ليس خضوعًا لقيمة السوق الاقتصادية؛ بل في مجالات الحياة الاجتماعية كافّة (أكوافيفا وباتشي، ٢٠١١: ٥٩، ٦١). فالفرد أو الصحوة بما لديها من ثروات رمزية – مثل: حيازة المشاعر الدينية، وكاريزمات الشخصيات الوعظية، والتفاعل مع الجمهور، واجتذاب العواطف – تجعل منها عنصرًا فاعلاً في المساومة والمراغمة داخل الدولة والمجتمع، وهذا ما نراه أحيانًا من وجود بعض الدعاة في إعلانات بعض الشركات، أو في تعزيز حظوظ رجال الدولة في المجتمع بحضور مجالسهم أو تزكية أعمالهم، أو التأثير في صراع الانتخابات والرهان على تلك القوى الرمزية في إنجاح الأحزاب السياسية، وهذه الحالة التبادلية نتجت بسبب تفاعل تلك القوى اجتماعيًّا. كما أنّ هناك ملحظًا آخر يتقاطع أيضًا بين تلك القوى الثلاث (الصحوة، والدولة، والمجتمع) وهو ما يتعلّق بمفاهيم الانتماء، حيث يحضر الانتماء الأممي والديني العابر للحدود في أدبيات الصحوة، في حين تراه الدولة تقاطعًا مع ضرورة الانتماء لهويّتها الوطنية والقومية، وفهم طبيعة كلّ منهما ومنطلقاتهما وأسسهما يخفّف من حدّة التعامل بينهما، فالأبعاد الروحانية التي يستقيها خطاب الصحوة تجعله لا يؤمن حقيقةً بالحدود الوطنية، وينطلق في الغالب من مفهوم الأمّة الواحدة كما يقرّره القرآن والسنّة، بينما حركته في المجتمع ومناشطه الدعوية بين الأفراد تقتضي أن تكون خاضعةً لقيود الانتماء للوطن، ومن خلال العمل وفق حدوده ومراعاة أنظمته، وغالب ما يحدث في هذه التداخلات المفاهيمية مواقف صدامية تُسهم بتشكّل جزرٍ حزبية داخل المجتمع الواحد.

لذلك نحتاج إلى فهم سياقات بروز الظواهر الصحوية، وتعلّم طبيعتها الاجتماعية، وأنّها منتج تفاعل المجتمع باحتياجاته خصوصًا الدينية منها، وهذا الأمر لا يُستثنى منه دين أو أيديولوجيا. ومن ثمّ مواجهة الصحوات الدينية بالمقامع الصلبة

غالبًا ما تكون نتائجه خطيرة وسلبية، وربّما تتحوّل إلى موجة اجتماعية أكبر وتتبنّى العنف بشكل أوثق. وقد ينتهي الأمر بالجميع إلى صدامات يخسر فيها من يظنّ أنّه الرابح، لأنّها أشبه بمواجهة احتياجات المجتمع الطبيعية؛ كحاجته للرفاه والصحّة والعمل وغيرها، لذلك كان التعامل معها وفق أنماط المتغيّرات الاجتماعية هو الأحكم والأَوْلى في تحسين توظيفها إيجابيًّا وتنمويًّا، والرفق لا يدخل في شيء إلاّ زانه ولا يُنزع من شيء إلاّ شانه.

هذا السياق السابق كلّه لأجل فصل منتجات الصحوة الدينية عن العلوم الشرعية، فقد كانت متضرّرة أيضًا من التوظيف الأيديولوجي لها، الأمر الذي جعل كلّيات شرعية كاملة تتمحور حول نمط من المنهجية وشخصيات علمية محدّدة تضرب بعرض الحائط المنتجات التراثية كلّها طوال عقود من الزمن. فالصحوة على سبيل المثال احتفت بالشخصيات التراثية التي تفيدها في مواقفها مع الحكومات، والتي امتازت بالمفاصلة مع السلطة، مثل الإمام أحمد بن حنبل وابن تيمية والعزّ بن عبد السلام. فخضعت الدراسة التراثية لتوظيف أيديولوجيّ، الأمر الذي جعل هناك موقفًا سلبيًّا من قبول الأئمّة الآخرين خصوصًا من الأشاعرة أو المعتزلة بسبب كونهم أعداء لابن حنبل وابن تيمية.

الفقه المعاصر يجب أن يُفصل عمّا دخله عبر أيديولوجيات صحوية خصوصًا فكرة توظيف الفقه على أساس عقدي، والتنبيش عن مواقف البراء أكثر من مواقف الولاء بين المسلمين. لذلك كانت هناك خصومات ومعارك بين الصحويين والطرقيين المتصوّفة، ومواقف فاصلة مع المبتدعة، ومظاهر شكلية في اللباس واللحية والعمامة لأجل التميّز عن بقيّة التيّارات الأخرى. هذه المعارك دخلت الكثير من الكلّيات الشرعية والحلقات التقليدية في طلب العلم الشرعي، وفرّقت أكثر ممّا جمعت، وظهرت إشكالية التعالي والغرور الشرعي عند الصغار من الطلاّب فضلاً عن الكبار.

كما وصل التنافس الحزبي بين التيّارات الإسلامية وغيرها داخل عمل بعض أروقة الكلّيات الشرعية والعلمية الأخرى، فأصبحت الإجازات العلمية والترقيات الأكاديمية تُمنح لمن له ولاء حزبي دون اعتبار للقيمة

العلمية للمنتج البحثي، ممّا أدّى إلى انتشار واتّساع أفقي للحاصلين على الدكتوراه، لكن لا يقابله تطوّر وتنامٍ عمودي على مستوى جودة الأبحاث وقوّة الإنتاج العلمي.

كذلك ينبغي أن يوصل ما انقطع من نتاج علمي وتراثي يعتبر مفخرة في تاريخ الأمّة، مثل الجهود العلمية في الطبّ والفلك والطبيعة للمذاهب والفرق كلّها، والتقدّم المنطقي لعلماء الكلام، واستثمار المقارنات الاستشراقية المعتدلة التي تمّت على يد عدد من المفكّرين الغربيين.

وأرجو أن يكون هذا البحث مفتاحًا لإعادة النظر في هذه الجزئيّة التي تحتاج إلى فقه مقاصدي ونظر ثاقب في إعادة وصل ما انقطع من علوم ومعارف.

المطلب الثالث: انفصال الدراسات الإسلامية عن البيئة المحيطة زمانًا ومكانًا

إنّ تأثّر الإنسان بالمحيط الذي يعيش فيه لا يحتاج إلى دليل أو برهان؛ لأنّ الواقع المشاهد يثبت كيف أسهمت الطبيعة بتشكيل الحياة من حولنا والسيطرة على أنماط الأحياء في أشكالهم وألوانهم وطبائع سلوكهم وتفكيرهم. ومع تسليمنا بهذه الحقيقة، نجد هناك فرعًا منها يحتاج إلى إثباتٍ بسبب حجج الإنكار التي تثبت عكسه، وتؤكّد بشكل حاسم بقاء هذا النسق دون تأثّر وتغيّر لارتباطه بثابتٍ أو جوهرٍ لا تجري عليه طبيعة الأشياء المتغيّرة.

وهذه المسألة هي المتعلّقة بقراءة الوحي والاستنباط منه؛ فالوحي المنصوص من القرآن والسنّة الثابتة منزّل من الله تعالى، وثبوته وصلاحيته لا يتعلّقان بالزمان ولا بالمكان ولا بطبائع الأشياء، والإشكال الذي سيتمّ تناوله في هذه السطور يتناول مدى صحّة التسليم بثبات النصّ، وهل من اللازم أيضًا ثبات جميع مخرجاته المستنبطة منه؟ كما أنّ هناك سؤالاً آخر متعلّقًا بالفقهاء المجتهدين، فرغم تحرّيهم طرق الوصول للحقيقة، هل تأثّروا بالبيئة التي حولهم وتشكّلت بناءً عليها استنباطاتهم؟ وإذا سلّمنا بتأثّرهم بالبيئة الطبيعية هل كان تراثهم الفقهي نتاج هذا التأثّر؟ وبمعنى آخر أقرب للمقصود، هل يحقّ لمن بعدهم أن يراعي تأثير البيئة على

فقهه ويفصل بين ما كان نتاجًا من طبيعة البيئة ومؤثّراتها فيعيد النظر فيه، وما كان من النصّ الثابت بالوحي فيبقي وجوبًا عليه؟

مناقشة هذه التساؤلات تفتح الباب للنقد والمراجعة لكثيرٍ من مدوّناتنا التراثية، وتشرّع باب الاجتهاد في بحثها مرّة أخرى عند تغيّر ظروف الحال والزمان والمكان، كما أنّها تفتح الباب أيضًا لمقولات «تاريخية النصّ» وعدم التسليم بالوحي كنصّ صالح لكلّ زمان ومكان، فالخطاب الحداثي العربي المعاصر يريد قراءة النصّ الديني الإسلامي (الوحي) من زاوية الحداثة الكلاسيكية، ويوظّف «التاريخية» بوصفها آليّةً من آليات القراءة؛ لأنّها تقضي بجعل النصّ مرهونًا بتاريخه، ساكنًا فيه، متوقّفًا عند لحظة ميلاده. ويسوّغ الحداثيون (أركون، ونصر أبو زيد، وشحرور) هذا الموقف بالنظر إلى نتائج اللسانيات الحديثة وغيرها من نتائج العلوم الإنسانية. ولست بصدد مناقشة هذا الإشكال الحداثي في هذا البحث، بقدر ما نحتاج إلى فهم النصّ الديني وعلاقة الاجتهاد الفقهي بالبيئة الطبيعية التي عاشها الفقهاء، وعن طريق هذا السؤال، أحاول تقديم بعض الآراء فيما يلي:

أوّلاً: هناك علاقة قويّة بين صناعة الأفكار ومصانع البيئة والطبيعة، وعلاقة أكثر قوّة بين الأخلاق الراسخة والموروثة ومنتجات الأفكار، وكلّ هذه العلائق تتمازج في ذات الإنسان بطريقة يصعب الفصل بينها، وللنبيّ ﷺ شاهد على ذلك في قوله: «... والفخر والخيلاء في أصحاب الإبل، والسكينة والوقار في أهل الغنم» (*صحيح البخاري*: حديث رقم ٤٣٨٨). ولابن خلدون في *المقدّمة* كلام نفيس متقدّم حول هذا التأثير يتجاوز ما قاله جالينوس والكندي، فأثبت فيها بالوقائع التجريبية أثر الهواء (المناخ) والجغرافية في أخلاق البشر، وتبعًا لذلك تفكيرهم وسلوكهم وطبائعهم الحياتية (ابن خلدون، ١٩٩٤: ١، ٨٨-٨٩). وهذا الجانب من العلاقة استفاض في بحثه ودراسته علماء الاجتماع المعاصرون وعلى ضوئه تأسّس علم الاجتماع البيئي الذي يدرس تلك العلاقة التفاعلية بين البيئة الطبيعية والإنسان، وتأثيراتها العميقة على حياته.

ثانيًا: عندما نُسقط تفاعل الإنسان ببيئته على المجال التشريعي نجد أنواعًا من العلاقات التي توضّح مدى تأثّر الفقيه بالبيئة، ويمكن بيان بعض أنواعها بما يقتضيه

المقام، فالفقيه المفتي يجب عليه اعتبار تغيّر الزمان والمكان والحال في فتواه التي هي إسقاطٌ حكمي على حالة معيّنة مشخّصة، تتطلّب من المفتي اعتبار المحيط البيئي للمستفتي قبل الإجابة عن سؤاله، وقد قرّر ذلك عدد من العلماء، كابن القيّم الذي عقد فصلاً في تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيّات والعوائد، وقال: «هذا فصل عظيم النفع جدًّا وقد وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقّة وتكليف ما لا سبيل إليه» (ابن قيّم الجوزية، ١٩٩٣: ٣، ١١). ولّما تكون الفتوى مرتبطةً بعرف الناس اللغوي والاجتماعي، فإنّ التأكيد على مراعاة ذلك متعيّن، وإلاّ أصبحت الفتوى غلطًا وتجنّيًا على الشريعة القائمة على تحقيق المصالح وتكميلها ودفع المفاسد وتقليلها.

ثالثًا: الوجه الآخر من تأثير البيئة على اجتهاد الفقهاء، وهو النوع الصامت الذي لا يُعلن عنه، ولكنّه يطرح التساؤل حول اختلاف الموقف من بعض القضايا حسب المكان والحال. فالكلّ يعلم أنّ الإمام الشافعي كان له فقه في العراق معروف، فلمّا استقرّ بمصر بدا له رأيٌ آخر وتغيّرت بعض اجتهاداته. ولا يخفى أيضًا على القارئ في كتب التراث أنّ فقهاء الحجاز لهم توسّع في المأكولات فأباحوا أكل الثعلب (ابن عبد البرّ، ١٩٨٠: ١، ٤٣٧) مقابل تضييقهم في المشروبات، ولأهل العراق توسّع في المشروبات فأباحوا النبيذ ما لم يسكر واشترطوا في وصف الخمر ما كان عنبًا فحسب (الكاساني، ١٩٨٦: ٥، ١١٢)، بينما رأيهم التشديد في الأطعمة فحرّموا الخيل والضبّ. هذه الأمثلة التي أردت من ذكرها تقريب صورة الاختلاف بين مدرستين عريقتين في الاجتهاد كانتا تتبنّيان آراء مختلفة، وقد يكون لبلوغهما الأحاديث والآثار ودلالات اللغة أثر في هذا الاختلاف. ولكن هل كان للبيئة تأثير يُضاف على ما تقدّم من أسباب؟ وهنا يصعب الجزم بهذا التأثير كما يصعب النفي أيضًا، ولعلّي أميل لدور تأثير البيئة في الخلاف، فتباين المدرستين في مجال الأشربة والأطعمة ظاهر في طبيعة المجتمعين، وقد حاول ابن خلدون في مقدّمته تعليل السبب في تمذهب أهل المغرب بمذهب الإمام مالك وليس مذهب أبـــي حنيفة، مرجعًا الأمر إلى الجغرافية، مقرّرًا بأنّ رحلتهم كانت غالبًا إلى الحجاز، وهو منتهى سفرهم، والمدينة يومئذٍ دار العلم، ومنها خرج

إلى العراق، ولم يكن العراق في طريقهم، فاقتصروا على الأخذ عن علماء المدينة، كما أنّه أضاف سببًا اجتماعيًّا آخر، وهو أنّ البداوة كانت غالبة على أهل المغرب، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة، ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضًّا عندهم (ابن خلدون، ١٩٩٤: ٢، ١١٦-١١٧). وبناءً عليه، ربّما كانت الأشربة والتفنّن بها مظهرًا للثراء والرخاء في العراق، فكان المجتمع أحوج وأرغب فيها، بخلاف مجتمع الحجاز الذي كان الشظف وقساوة البيئة سببًا ربّما في تجويز التوسّع في الأطعمة البرّية حتّى لو كانت من ذوي الناب والمخلب، وعلى العموم فابن خلدون - فيلسوف الفقه والاجتماع - يُرجع تقدّم العلوم والصنائع في أهل المشرق أكثر منه في أهل المغرب لغلبة سكنى الحضر وتطوّر العوائد فيهم واكتسابهم الفنون والتأنّق في الإبداع المعاشي، الأمر الذي جعل هناك فارقًا حقيقيًّا ينعكس على جودة العلوم والمعارف وحتّى اختيارات الفقهاء، وهو ما استنتجه من أنّ غالب علماء الأصول والكلام كانوا من العجم الذين عاشوا في العراق وما وراءها، وينعدم هذا الإبداع في العرب أهل الخشونة والانشغال بالملك عن غيره (نفسه: ٢، ١٢١).

رابعًا: يظهر أثر البيئة والطبيعة أيضًا في ثراء العلم وتنوّعه وجودة تصنيفه، وكما سبق أن نقلنا عن ابن خلدون تقريره هذا الأمر في أكثر من موضوع في المقدّمة، نضرب على ذلك شواهد من تراثنا القديم والجديد. فالدارس للتراث الفقهي يلحظ تقدّم الفقه السياسي في العراق من خلال مؤلّفات مثل: *السِّيَر* لمحمّد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة، وكتابَي *الأحكام السلطانية* للماوردي وأبي يعلى الفرّاء، لأنّ العراق في وقتها حاضرة الخلافة وهي على الثغور وتقود الفتوح، فالحاجة والبيئة أبرزتا تقدّمًا تصنيفيًّا في هذا العلم بسبب كثرة النوازل والمستجدّات، بخلاف المغاربة والحجازيين والمصريين من حيث البدء والأسبقية في التصنيف. واليوم نلحظ جودة التأليف وعمقه في الأطروحات العقلية ذات العلاقة بالدين عند المغاربة أكثر من المشارقة؛ ربّما بسبب الاحتكاك المعرفي مع المدارس الفلسفية الأوروبية أثناء فترة الاستعمار التي أثّرت في بناء المنهجية العقلية للباحث والمثقّف. بينما تجد قوّة علوم العربية وفنونها أعظم في المشرق بسبب تمجيد القومية

العربية لهذه الفنون ومدارسها منذ منتصف القرن الماضي بما لم تزاحمه كثيرًا علوم الاستعمار الغربـــي ولغاتها.

خامسًا: لو رجعنا لحالة التشدّد والغلوّ في الخطاب الديني والتصنيف الفقهي وسبب بروزه في بعض البيئات دون بعض، لربّما قادتنا الأسباب ذاتها في اعتبار دور البيئة في صناعة الفقه المتشدّد وتناميه، فالبيئة المتعدّدة التي تلاقحت فيها الثقافات وتنوّعت، وتعارفت فيها اللغات والحضارات، بيئةٌ لا يمكن أن تكون خصبةً للرأي الواحد والفقه القطعي والتعصّب على الموروث بلونه الصامد لعقود من الزمن. لهذا كانت بيئة الصحراء ومناطق شظف العيش والبعد عن الحواضر المتعدّدة الثقافات مُسهمةً بشكل كبير في خلق الآراء المغالية أكثر من غيرها، سواء في التشدّد في المباحات والميل للأحوط، أو في المفاصلة مع المخالف والميل للقطعي في العقيدة والشريعة. ولعلّ بيئة الجزيرة العربية وبعض مدن الصحراء الغربية في القرن الماضي مثالٌ على هذا النوع من الحواضن البيئية التي ينمو فيها الغلوّ والتشدّد.

سادسًا: هناك بيئات مؤثّرة جدًّا في الصناعة الفقهية وليس للجغرافية والطبيعة دورٌ فيها، لكنّها تصنع فقهًا مختلفًا له طبيعته التي قد يتميّز بها نشازًا وخروجًا عن المألوف. وأقصد بيئة البلاط السلطاني التي تحكمها أعراف السياسة وحزم التعامل وضرورة الهيبة وسدّ ذرائع الفكر الحرّ بوسائل القمع كلّها. وهذا النوع من الفقه المتكوّن في تلك البيئة قد حضر في لحظات تاريخية كثيرة، كانت تمثّل نوعًا من التجاوز والانحراف، ويضرب قتادة بن دعامة التابعي الجليل مثلاً على ذلك بقوله: «إنّما أحدث الإرجاء بعد هزيمة ابن الأشعث» (ابن بطّه، ٢٠٠٥: ٤، ٣٧)، فبعد ثورة ابن الأشعث وقضاء الحجّاج عليها، برزت في الأمّة فكرة الإرجاء بحيث يكفي التصديق في ثبوت الإيمان دون الحاجة للعمل، ويُسمّى بإرجاء الفقهاء تسويغًا للاستبداد السياسي فقهيًّا وعقديًّا. كما أنّ هناك بيئة أخرى حاضنة للجنوح الفقهي، وهي التي يعيش فيها الفقيه تحت ضغط الجمهور أو أضواء الإعلام ويصبح مرتهنًا لمطالبهم وانعكاسًا لرضاهم وباحثًا بشكل فاقع عن تصفيقهم وتجميعهم خلفه، وهذا النوع المعاصر من التلوّن الفقهي الفاضح حسب موجات

المجتمع وتقلّبات الجماهير، مآلاته متناقضة ومسيئة على ذاته وعلى الشريعة حتّى لو حمل في قلبه نيّة طيّبة. وقد تكلّم عن هذه الظاهرة الباحث الفرنسي باتريك هايني في كتابه المعروف *إسلام السوق* (هايني، ٢٠١٥: ٨٦-٩٥).

يظهر ممّا سبق أنّ للبيئة الحاضنة للفقيه دورًا كبيرًا في اختياراته وتصنيفاته الاجتهادية، وحتّى لا تضيع بوصلة الشريعة تحت ضغط البيئات المتنوّعة التي سبقت الإشارة إليها، فإنّ العاصم من هذا الجنوح الفاتن باسم الشريعة هو العودة لمقاصد الشريعة وتحقيق أهدافها، لأنّ الفقيه لا يصادم نصًّا صريحًا أو إجماعًا قطعيًّا؛ بل الغالب أنّه يسير في فهمه الاجتهادي وفق مؤثّرات البيئة الضاغطة بنعومة أو بقسوة، والتي هي بلا شكّ خلاف منهجية الاستدلال العلمية، ومقاصد الشرعية حينئذ ستكون هي الضمانة للتأكّد القَبْلي والبَعْدي من صحّة الاجتهاد وسلامة منهجه؛ بحيث لا يخرج عن الأهداف الغائية التي قامت عليها الشريعة من جلب المصلحة ودرء المفسدة وبيان العدل ورفع الحرج وإصلاح الخلق.

المطلب الرابع: انفصال الدراسات الإسلامية عن المنطق

علم أصول الفقه يمثّل المجال المنهجي والاستدلالي في المعرفة الإسلامية، وهو من أبرز العلوم التي تميّز بها المسلمون وشكّل نقلة علمية في توسّع الفقه ونموّه وتفرّع المذاهب والمدارس منه. والمنهجية الأصولية تاريخيًّا قد أحكمت على الكثير من العلوم الأخرى، ومن بينها علم الحديث والتفسير والعقائد، وأضحت الدراية الأصولية من أهمّ الشروط في الاجتهاد والاستنباط في كافّة العلوم المنبثقة عن النصّ والوحي. ولا يزال الكثير من أهل العلم يعدّون أهمّ المجدّدين في الأمّة الإسلامية هم فئة المشتغلين بأصول الفقه، كالإمام الشافعي والباقلاّني والغزالي والرازي وابن تيمية والشاطبي. وقد ظهر تفوّقهم المعرفي في مجال المنهجية والتأصيل، لذلك كانت أبرز المساهمات التجديدية في الأمّة، قد حصلت ضمن المجال الأصولي والتقعيدي، لأنّ مناخه يقتضي النظر والاجتهاد واستيعاب الأدوات اللغوية والعقلية كافّة في خدمة النصّ تأصيلاً وتنزيلاً، وهذا الذي يجعل الشريعة مواكبةً للمتغيّرات ومتطوّرةً في استيعاب المستجدّات. يقول الإمام الغزالي في بيان شرف علم أصول الفقه: «وأشرف العلوم ما

ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنّه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرّف بمحض العقول بحيث لا يتلقّاه الشرع بالقبول، ولا هو مبنيٌّ على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد» (الغزالي، ١٩٩٣: ١، ٤). ويمكن أن أتناول في هذا البحث صورةً تجديدية واحدة ظهر فيها علم أصول الفقه ضابطًا وموجّهًا ومحرّرًا للعقل من سطوة الإلف على القديم أو التعصّب للمذهب، والمتمثّلة في فرع من فروعه وهو علم الجدل، ومدى تأثير هذا العمل على ما يسمّى اليوم بـــ «التفكير النقدي»، ويمكن إبراز تجلّيات هذه المقاربة المنهجية بين علم الجدل والتفكير النقدي في النقاط التالية:

أوّلاً: ذكر البيهقي بسنده عن أحمد بن حنبل، قوله: «الشافعي فيلسوف في أربعة أشياء: في اللغة، واختلاف الناس، والمعاني، والفقه» (*معرفة السنن والآثار* للإمام البيهقي رقم الأثر ٩٥: ١/١١٨). وهذا الأثر من إمام أهل السنّة أحمد بن حنبل في وصف شيخه بالفيلسوف، يجعلنا نقف أمام الباعث لهذا الوصف، والمتكرّر أيضًا بشكل يوضح ما أراده الإمام أحمد ويؤكّد حقيقة هذا الوصف وأنّه ليس بإطلاق عابر، وهو ما جاء عن الفخر الرازي في وصف الإمام الشافعي بقوله:

> «واعلم أنّ نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطاطاليس إلى علم المنطق... فالناس كانوا قبل الإمام الشافعي رضي الله عنه، يتكلّمون في مسائل أصول الفقه ويستدلّون ويعترضون، لكن ما كان لهم قانون كلّي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي رحمة الله عليه، أصول الفقه ووضع للخلق قانونًا كلّيًّا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلّة الشرع، فثبت أنّ نسبة الشافعي إلى علم الشرع، كنسبة أرسطو إلى علم العقل» (الرازي، ١٩٨٦: ١٥٧).

فالدور الرئيس الذي قام به الإمام الشافعي هو مَنْطق الفقه (من المنطق) كما قام أرسطو بمنطق الفلسفة، وهذا الدور الذي ظهر في كتاب *الرسالة* للشافعي، يعتبر من أهمّ الأدوار التي أنضجت الفقه وبقيّة العلوم الأخرى، كما أنّه أيضًا رسم ملامح الائتلاف ومعاقد الاختلاف بين المدارس الفقهية وعرّفها للأتباع لبناء وعي في الاتّباع بدلاً من التقليد القائم على الانصياع. وأبرز من اشتغل على دور الشافعي الفلسفي

(البرهاني) من المعاصرين هو الدكتور محمّد عابد الجابري في كتابيه *تكوين العقل العربي* و*بنية العقل العربي* بصورة تحليلية أبستمولوجية واعتبر الشافعي: «المشرّع الأكبر للعقل العربي» (الجابري، ٢٠٠٤: ٢٢)، لأنّ الضوابط والقواعد الاستدلالية التي أسّسها الشافعي بحثًا عن الحكم الأوفق للدليل، أدّت إلى نشوء منطق فقهي سديد الرؤية عميق النظر وبعيد الأثر، ولذلك استمرّ واستُثمر ولا يزال يُنتَج لولا هيمنة التقليد في عصور الانحطاط. والدكتور علي سامي النشار في بحوثه حول مناهج الفلسفة قد نصر الاتّجاه القائل بأنّ الفلسفة الإسلامية كانت نتاج قرائح علماء المسلمين وأهمّهم علماء الأصول، وليست من نقلهم وترجمتهم للفلسفة اليونانية المتأخّرة عن الإبداع الأصولي عدّة قرون (م. النشّار، ٢٠٠٥: ٧٣-٧٤).

ثانيًا: من تجلّيات هذا العقل الأصولي الاستدلالي ابتكاره لعلم الجدل والحِجاج، وذلك في مسعاه تقرير الأدلّة وضبط أوجه الاستنباط منها، من خلال افتراض جملة من الاعتراضات يقدّمها ما يسمّى بـ (المعترض) على صاحب الاستدلال المسمّى بـ (المستدلّ)، وفائدة هذا النمط من التقرير تقوية الحجج وتمكين صاحب الدليل من الترجيح. وهذا العلم النفيس له مراتبه التي تتنوّع حسب الوظيفة الجدلية، فهناك الجدل والمناظرة والحجاج والسفسطة، وهي الأقلّ رتبة في إظهار قوّة الدليل وبيان الحقّ. ويبقى الجدل والمناظرة من طرائق المنطق التي طوّرها علماء الأصول وصنّفوا فيها باعتبارها حاجة عقلية تدرأ عن الاستدلال مداخل الهوى وبواطن الميل العاطفي، والجدل كما عرّفه أبو الوليد الباجي هو: «تردّد الكلام بين اثنين، قصد كلّ واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه» (الباجي، ١٩٨٧: ١١). وعرّفه المرداوي بأنّه: «فتل الخصم عن قصده لطلب صحّة قوله، وإبطال قول غيره مأمور به على وجه الإنصاف وإظهار الحقّ» (المرداوي، لا تاريخ: ٥٧٨)، وقال ابن الجوزي في أهمّيته:

> «إنّ معرفة هذا العلم لا يستغني عنها ناظر، ولا يتمشّى بدونها كلام مناظر؛ لأنّ به تتبيّن صحّة الدليل من فساده، تحريرًا وتقريرًا. وتتّضح الأسئلة الواردة من المردودة إجمالاً وتفصيلاً، ولولاه لاشتبه التحقيق في المناظرة بالمكابرة، ولو خُلّي كل مُدّعٍ ومدّعى ما يرومه على الوجه الذي يختار، ولو مُكّن كلّ مانع من ممانعة ما يسمعه متى شاء: لأدّى إلى

الخبط وعدم الضبط، وإنّما المراسم الجدلية تفصل بين الحقّ والباطل وتبيّن المستقيم من السقيم فمن لم يُحِطْ بها علمًا كان في مناظراته كحاطب ليل» (ابن الجوزي، ١٩٩١: ٥).

فالأصوليون قدّموا في علم الجدل إضافات هامّة متعلّقة بترتيب الأسئلة والاعتراضات من حيث القوّة والضعف، وقرّروا قواعد ضابطة عند الجدل والمناظرة، كما ختموا كلّ كتاب أو باب للجدل بأهمّية الأدب عند الجدال وحسن القصد في طلب الحقّ، وهذا مآله تقوية المنهجية وضبط المعرفة، وما أحوج العقل الديني اليوم في خطابه وحواره من ضرورة ممارسة هذا اللون من التحقّق والضبط، والعناية بهذا الإرث المتقدّم في إصلاح الفكر وتطوير مهارات التفكير.

ثالثًا: نحتاج لترسيخ مبادئ هذا العلم وقواعده العمل على إعادة اعتبار وجوده في الدرس والتصنيف، فالجامعات اليوم لا تُعنى به إلاّ في إطار محدود ولطلبة الدراسات العليا بشكل مخصوص، كما أنّ التصنيف الذي يزاوج بين تراثنا الجدلي وحاجتنا للتفكير النقدي قد يثير اهتمام القرّاء والباحثين لهذا النوع من الكتب والمعارف، علمًا أنّ الجدل من حيث المنهجية ساهم في تطوّر الفكر الفلسفي الإغريقي وشجّع أكبر الفلاسفة الغربيين كديكارت وكانت وهيجل في إحداث أهمّ النظريات المعرفية المعاصرة، وأصبح لهم بسببه حضور عارم في الفكر الغربي، خصوصًا هيجل، عندما قرّر أنّ الجدل ليس صفة عارضة للتفكير ولا خاصّيةً أو نشاطًا ذاتيًّا له، بل له طابع موضوعي عامّ، فالمنهج لا ينفصل عن موضوعه، وهذا المضمون وما يكمن فيه من تناقض هو الذي يحرّكه، ويجعل منه مبدأً عامًّا يدرس الأشياء في طبيعة وجودها ذاته، وفي حركتها، فالجدل عنده مبدأ كلّ حركة تكون علمية، أي فلسفية. فهذه الإسهامات التي قدّمها علم الجدل للفكر الإنساني مهمّة في تطوير مهارات التفكير النقدي وأدواته، وهذا النوع من التفكير الذي أصبحت له أهمّية أمام هذا السيل من المعلومات والتحليلات والأخبار التي تتدفّق علينا وتنتشر بيننا بشكل لّما يسبق له مثيل من خلال الوسائط الإلكترونية وشبكات المعلومات. وبالتالي، نحتاج في مواجهة هذا الزخم المندفع إلى عقولنا أن نفكّر في المعقول منه، ونتأمّل في صحّته من خلال معايير منطقية وأدوات علمية تقترب من التمحيص والتصفية للمقبول من تلك الأفكار، وهذا

ما يجب غرسه في عقول الناشئة فضلاً عن بقيّة أفراد المجتمع، ويمكن بتأصيل علم الجدل وتبسيطه، والبحث في إسهامات علماء الأصول، أن يجد هذا العلم القبول الواسع في أوساطنا الإسلامية، ويتوطّن في ثقافتنا وخطابنا الديني، حيث إنّ علماء الأصول هم حجر الزاوية في النهوض بهذا العلم وتطويره، وقد قدّموا إسهامًا مباركًا في طرائق الاستدلال والاعتراض، كما قدّموا أيضًا قواعد جدلية يمكن أن نستلهمها في تحسين تفكيرنا النقدي وتمكين أدبياته في واقعنا، ومن تلك القواعد:

"صحّة الدليل تستلزم صحّة الحكم، بينما لا يستلزم صحّة الحكم صحة الدليل"؛ "تغيير العبارات لا ينتج تبديل الحقائق"؛ "الأصل بقاء ما كان على ما كان، والأصل في الكلام الحقيقة"؛ "عدم العلم ليس علمًا بالعدم"؛ "الحكم يوجد بوجود سببه وشرطه وانتفاء موانعه"؛ "لا ينسب لساكت قول ولكنّ السكوت عند الحاجة للبيان بيان"؛ "إن كنت ناقلاً فالصحّة، أو مدّعيًا فالدليل".

إلى غيرها من القواعد الكثيرة التي قرّرها علماء الجدل في كتبهم.[١]

ولو عرضنا تلك القواعد على المناقشات والمناظرات التي تحصل اليوم بين المختلفين، لوجدنا أنّ أدراك تلك القواعد قد يساعد على تطوير حقل الدراسات الإسلامية المعاصرة التي أضحت في حالة من التقليد الدوغمائي المكبّل عن أيّ تطوّر وتجديد. كما يؤسّس علم المنطق والجدل في العقل الفردي قدرة اتّخاذ موقف علمي أو التعامل مع نصّ أو عبارة تعصم فكر الناظر من الجنوح أو الوقوع في الخطأ. كما أنّه يرقى بالمناقشات من هيمنة المغالبات والسفسطة إلى تحقيق الصواب والوصول إلى الحقّ، لهذا قال الإمام الجويني: "الجدال، من آكد الواجبات، والنظر من أولى المهمّات، وذلك يعمّ أحكام التوحيد والشريعة" (الجويني، ١٩٧٩: ١٤).

---

(١) انظر على سبيل المثال: كتاب *الكافية في الجدل* للجويني (تحقيق فوقية حسين محمود ونشر مكتبة الكلّيات الأزهرية بمصر)؛ كتاب *المعونة في الجدل* لأبي إسحاق الشيرازي (تحقيق عبد المجيد التركي ونشر دار الغرب الإسلامي ببيروت)؛ كتاب *الجدل على طريقة الفقهاء* لابن عقيل الحنبلي (نشر مكتبة الثقافة العربية بمصر)؛ كتاب *آداب البحث والمناظرة* للشنقيطي (تحقيق سعود بن عبد العزيز العريفي ونشر دار عالم الفوائد بالرياض)؛ كتاب *منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد* للدكتور عثمان علي حسن (نشر دار إشبيليا بالرياض).

الخاتمة والتوصيات

وبعد إتمام مطالب هذا البحث أودّ أن ألخّص أهمّ أفكار البحث الرئيسة بما يلي:

١- حقل الدراسات الإسلامية المعاصرة حقل مهمّ وحيوي، وله نفوذه المعنوي في عالمنا الإسلامي، ولكنّه يفتقر إلى التجديد، ومجالاته البحثية للتطوير، وجهاته المسؤولة للمرونة والانفتاح على العلوم الأخرى والكلّيات اللاهوتية المقاربة.

٢- من أهمّ الإشكاليات المنهجية في حقل الدراسات الإسلامية فصلُ ما يجب أن يصل بالدراسات الإسلامية من علوم ومعارف، وهذا الفصل إمّا بمعرفة وتأصيل وإمّا بغفلة وعدم اهتمام.

٣- من القضايا المنهجية التي تمّ فصلها في حقل الدراسات الإسلامية: فصل علوم العبادة عن علوم العمارة، واعتبار المنهج التجريبي الذي قامت عليه الثورات الصناعية المعاصرة منهجًا مرفوضًا في التراث وتهميش وظيفته الإصلاحية. ومن خلال قاعدة التسخير الكوني للإنسان التي قرّرها القرآن وقاعدة السير في الأرض يمكن أن نُعلي من شأن المنهج التجريبي ليعود حضوره في الدرس الشرعي بدلاً من فصله عنه.

٤- من الإشكالات التي وقعت في حقل الدراسات الإسلامية المعاصرة الغفلة عن تأثير المجال الاجتماعي وتداخله مع الديني. والاجتهاد المعاصر يحتاج إلى فهم مناهج العلوم الاجتماعية والتواصل معها ممّا يطوّر عملية النظر الفقهي والاستدلال في مسائل النوازل المعاصرة.

٥- وقع الفصل بين أدوات الاجتهاد وبين أدوات فهم الواقع والدراسات التي تُعنى بتأثير البيئة على الفرد والمجتمع، كما وقع الوصل بين الاجتهادات الماضية وحاجاتنا المعاصرة، ودائمًا ما يتمّ الربط بينهما دون اعتبار البيئة التي أنتجت تلك الفتاوى وضرورة عدم سحبها لواقعنا دون معرفة المتغيّرات بين الأزمنة والأمكنة.

٦- يظهر في حقل الدراسات الإسلامية المعاصرة تهميش للدراسات المنطقية والجدلية، وعدم اعتبار للعلوم العقلية في البحث المعاصر، وهذا الفصل بين المنطق والاجتهاد المعاصر ساعد في ظهور عدد من التناقضات التي برزت مع فتاوى ودراسات يجب أن تنزّه الشريعة عنها.

التوصيات

- من المهمّ جدًّا أن توضع معايير علمية معاصرة لحقل الدراسات الإسلامية تشترك في وضعها مؤسّسات ذات مصداقية علمية عالية؛ لتكون منهجًا تعمل به الكلّيات والمراكز الشرعية في العالم الإسلامي وغيره.
- نحتاج في المجال البحثي أن لا يتمّ قبول أيّ بحث لا يضيف جديدًا ونافعًا للمعرفة أو للواقع المجتمعي، مع تطبيق مؤشّرات قبولٍ علمية تعتمدها المجلاّت العلمية المحكّمة في عالمنا الإسلامي.
- أقترح فتح باب تعلّم اللغات الأجنبية في حقل الدراسات الإسلامية العليا، وتكثيف الدراسات المقارنة بين الشريعة وغيرها، مع السعي في ترجمتها ونشرها إلكترونيًّا.

المصادر والمراجع

المصادر (مرتّبة حسب تواريخ وفيات أصحابها)

ابن بطّه، أبو عبد الله عبيد الله العكبري (ت ٣٨٧هـ/٩٩٧م). *شرح كتاب الإبانة عن أصول الديانة*. الرياض، دار الراية، ٢٠٠٥م.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت ٤٢٧هـ/١٠٣٧م). *المنطق*؛ تحقيق الأب قنواتي ومحمود الخضيري. القاهرة، وزارة المعارف العمومية، ١٩٥٢م.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ/١٠٦٦م). *معرفة السنن والآثار*؛ تحقيق عبد المعطي قلعجي. الطبعة الأولى. القاهرة، دار الوفاء، ١٩٩١م.

ابن عبد البرّ، يوسف بن عبد الله (ت ٤٦٣هـ/١٠٧١م). *الكافي في فقه أهل المدينة*؛ تحقيق محمّد بن محمّد الموريتاني. الرياض، طبعة مكتبة الرياض الحديثة، ١٩٨٠م.

الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف (ت ٤٧٤هـ/١٠٨٢م). *كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج*؛ تحقيق عبد المجيد تركي. الطبعة الثانية. بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧م.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (ت ٤٧٨هـ/١٠٨٥م). *الكافية في الجدل*؛ تحقيق فوقية حسين. القاهرة، مكتبة الكلّيات الأزهرية، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد (ت ٥٠٥هـ/١١١١م). *المستصفى من علم الأصول*. الطبعة الأولى. القاهرة، المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣٢٢هـ/١٩٠٤م.

-----. *معيار العلم في فنّ المنطق*؛ تحقيق سليمان دنيا. القاهرة، دار المعارف، ١٩٦١م.

-----. *المستصفى في أصول الفقه*. الطبعة الأولى. بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن (ت ٥٩٧هـ/١٢٠١م). *الإيضاح لقوانين الاصطلاح*؛ تحقيق فهد السدحان. الطبعة الأولى. الرياض، مكتبة العبيكان، ١٩٩١م.

الرازي، فخر الدين محمّد بن عمر (ت ٦٠٦هـ/١٢١٠م). *مناقب الإمام الشافعي*؛ تحقيق أحمد السقا. الطبعة الأولى. القاهرة، مكتبة الكلّيات الأزهرية، ١٩٨٦م.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت ٦٨٤هـ/١٢٨٥م). *نفائس الأصول شرح المحصول*؛ تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمّد معوض. القاهرة، مكتبة نزار البابي، ١٩٩٥م.

ابن قيّم الجوزية، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ/١٣٥٠م). *إعلام الموقّعين عن رب العالمين*. بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م.

الشاطبـــي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـــ/١٣٨٨م). *الموافقات في أصول الشريعة*؛ تحقيق مشهور آل سلمان. الطبعة الأولى. الرياض، دار ابن عفّان، ١٩٩٧م.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمّد (ت ٨٠٨هـــ/١٤٠٦م). *المقدّمة*. الطبعة الأولى. مكّة، مؤسّسة الكتب الثقافية والمكتبة التجارية للباز، ١٩٩٤م.

المراجع

أرمسترونغ، كارين. *حقول الدم: الدين وتاريخ العنف*؛ ترجمة أسامة غاوجي. الطبعة الأولى. بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٦م.

أكوافيفا، سابينو وإنزو باتشي. *علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات*. الطبعة الأولى. أبو ظبـــي، دار كلمة، ٢٠١١م.

الجابري، محمّد عابد. *بنية العقل العربـــي*. الطبعة السابعة. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤م.

رايت، وليم كلي. *تاريخ الفلسفة الحديثة*؛ ترجمة محمود سيد أحمد. الطبعة الأولى. القاهرة، دار التنوير، ٢٠١٠م.

عريبـــي، محمّد ياسين. "بحث المنهج التجريبـــي في الفكر الإسلامي"، في *مجلّة المسلم المعاصر* ٦٥-٦٦ (١٩٩٣م).

فرج، عزّ الدين. *فضل علماء المسلمين على الحضارة الأوروبية*. بيروت، دار الفكر العربـــي، ٢٠٠٢م.

قسوم، نضال. "حان الوقت لنهضة فلكية عربية"، في مجلّة ***Nature***، النسخة العربية (تموز/يوليو ٢٠١٣م).

الكاساني، علاء الدين. *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م.

مرجان، مايكل. *تاريخ ضائع: التراث الخالد لعلماء الإسلام ومفكّريه*. القاهرة، دار نهضة مصر، ٢٠٠٨م.

المرداوي، علي بن سليمان. *تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول، ومعه شرح الفتوحي*. القاهرة، مكتبة السنّة المحمّدية، لا تاريخ.

النشار، علي سامي. *مناهج البحث عند مفكّري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي*. القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٨٤م.

النشار، مصطفى. *مدخل إلى الفلسفة*. القاهرة، الدار المصرية السعودية، ٢٠٠٥م.

هايني، باتريك. *إسلام السوق*؛ ترجمة عومرية سلطاني. الطبعة الأولى. القاهرة، مدارات للأبحاث والنشر، ٢٠١٥م.

هونكه، زيغرد. *شمس العرب تسطع على الغرب*؛ ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي. الطبعة الثامنة. بيروت، دار الجيل؛ دار الآفاق الجديدة، ١٩٩٣م.

الفصل الثامن

كيف يمكن للنِّسْوية الإسلامية أن تكون جزءًا فعّالًا في الدراسات الإسلامية؟

حسُن عبّود

المقدّمة

"نرى في واقعنا اليوم تضاربات في التأويل؛ أي محاولة رَوم العبور بالنصّ ومن النصّ إلى الواقع، ونرى أنّ المرجعيات التي تُشكّل خلفية هذا العبور، وإن كانت في فضائنا الإسلامي، ترجع كلّها إلى هذا النصّ المؤطّر، كتابًا وسنّةً، فإنّ أضرب الفهم وأضرب التفكيك مختلفة، ليست موحّدة" (المنتار، ٢٠١٤).

"النِّسْوية الإسلامية" هي منهج في قراءة التاريخ الإسلامي والنصوص الدينية وفهمها وتأويلها، يحاول تقديم فهم جديد لمكانة المرأة وحقوقها في الإسلام ويدرك حجم الهوّة بين ما تقرّره المرجعية الإسلامية من القرآن والسنّة الصحيحة وبين واقع المرأة المسلمة. غاية هذه النِّسْوية تأسيس المساواة بين الجنسين في الحقوق والواجبات، إلى جانب تحديد معالم "رؤية تحرّرية للقرآن لا تخرج أصحابها وصاحباتها من حدود الدين والإيمان" (جدعان، ٢٠١٠). برز هذا المنهج لدى ثلّة من الأكاديميات المسلمات الأميركيات منذ تسعينات القرن الماضي ولدى ثلّة من الأكاديميات المسلمات الأوروبيات والعربيات منذ العقد الأوّل من القرن الحالي.

تعرّف الورقة ببعض وجوه "النِّسْوية الإسلامية التأويلية" ومناهجها في الأكاديميا الأميركية (هارفرد ديفنيتي سكول) والمغربية (جامعة محمّد الخامس) والتونسية (جامعة سوسة) وفي المؤسّسة الدينية الرسمية (مركز الدراسات والبحوث في القضايا

النسائية في الإسلام بالرابطة المحمّدية للعلماء بالمغرب). ويساهم التعريف بوجوه "النِّسْوية الإسلامية التأويلية" ومنطلقها الفكري ومناهجها على فهم ديناميكيتها وقدرتها على تنزيل هذه القراءات على أرض الواقع السياسي والاجتماعي وعلى حصر إشكالياتها. وتؤكّد الورقة أنّ اعتبار هذا الحقل جزءٌ من الدراسات الإسلامية ضرورة تطرح التأويل وإعادة التأويل منهجًا على قدر كبير من الأهمّية.

لم يندمج مُصْطَلَحَا "النِّسْوية"(١) و"الإسلامية" تحت عنوان "النِّسْوية الإسلامية" التأويلية للتاريخ والنصوص الدينية قبل بداية القرن الواحد والعشرين (عبّود، ٢٠٠٣-٢٠٠٤)، لذلك أستَخْدِمُ المصطلح بشكل فضفاض، لا يتقيّد بالمناسبة التي أُعلن بها الاسم في ندوة برشلونة (٢٠٠٦) أو مؤتمر اليونسكو في باريس (٢٠٠٥)،(٢) ولا بالاسم والتسمية والمُسمّى، أي من تعتبر نفسَها منضوية تحت الاسم ومن لم تسمع به بتاتًا. أمّا بالنسبة إلى مفهوم "التأويل" الذي يتداخل مع مفهومي "الفهم" و"التفسير"(٣) لارتباطه بالنصّ الديني (زمرّد، ٢٠١٣)، فغايته الكشف عن معانيه الخفيّة والعمل على "ردّ الشيء إلى القصد المراد منه سواء كان قولاً أو فعلاً" (الأصفهاني، ٢٠٠٢: ٩٩).(٤) "والفهم ليس هدفًا في حدّ ذاته،

---

(١) لغويًّا، "نسْوة" تعني "تجمّع نسوة بقصد أمر ما"، كما استخدمت في القرآن الكريم: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهِ...﴾ (سورة يوسف، ١٢: ٣٠). وأقرّ مجمع اللغة العربية النسبة إلى الجمع، لذلك يمكن استخدام "النِسْوية" نسبة إلى "نِسْوة" بكسر النون.

(٢) ندوة "العصبة الكاتالانية الإسلامية"، التي عقدت في برشلونة حول النسْوية الإسلامية بين ٢٦-٣٠ أكتوبر، ٢٠٠٥. وكان بين المشاركات نسْويات عالمات دين ولاهوت ومفكّرات وعالمات اجتماع كفاطمة المرنيسي ورفعت حسن وزيبا مير حسيني وآمنة ودود وأسماء بارلاس وغيرهنّ. ثمّ عقدت لجنة الإسلام والعلمانية في اليونسكو بباريس مؤتمرًا دوليًّا حول "النسوية الإسلامية" ١٢-١٩-٢٠٠٦.

(٣) إنّ "قضية علاقة التفسير بالتأويل هي قضية جوهرية ومحورية لأن خاصّية انفتاح القرآن الكريم على التأويل تعدّ الإطار المرجعي لتأسيس المعرفة وبناء المنهج، واستنطاق تفاعلية الوحي مع الكون والتجسير بين النصّ والواقع [...] المسعفة في بناء الرؤية القرآنية الكونية" (المنتار، ٢٠١٤: ١٠٨).

(٤) يقول الأصفهاني: "التأويل من الأوْل، أي الرجوع إلى الأصل، ومنه الموئل للموضع الذي يُرجع إليه، وذلك هو ردّ الشيء إلى الغاية المراد منه، عِلمًا كان أو فعلاً".

وليس مجرّد طريق لاكتساب معرفة موضوعية، بل إنّه يُسهم بدور فعّال في تحسين الوجود الإنساني" (المنتار، ٢٠١٤: ١١٣). وعمليّة الفهم والقراءة والتأويل ليست "مجرّد إعادة إنتاج بل هي فعالية إنتاجية باستمرار وشكل من المواجهة متجدّد على الدوام" (الرافعي، ٢٠١٤: ١٣١).[١]

وقد جريتُ مجرى المفكّر فهمي جدعان، في كتابه الرائد *خارج السرب* في تقسيم تيّار "النِسْوية الإسلامية" في المجال العربي – الإسلامي، على محاور ثلاثة: "إلى يمين هذا المحور تقع نِسْوية يمكن أن نطلق عليها اسم 'النِّسْوية الإصلاحية'[٢] وإلى يسار هذا المحور تقع نِسْوية يمكن أن نسمّيها 'النِّسْوية الرافضة'، وعند وسط المحور نلتقي بما يمكن أن يسمّى 'النِّسْوية التأويلية'" (جدعان، ٢٠١٠: ٣٥). ولقد اخترت دراسة بعض وجوه "النِّسْوية الإسلامية التأويلية" في الأكاديميا الأميركية والمغربية والتونسية لأُبرز أهمّية الموقع داخل الفضاء الأكاديمي أو المؤسّسة الدينية وديناميكية هذا النوع من الجهد العلمي ومنهجيات هذه الوجوه في "إعادة بناء الدراسات الإسلامية"، موضوع ورشة عملنا في الجامعة الأميركية في بيروت (٢٧-٢٨ أفريل ٢٠١٨).

من كرسيّ الأستاذة ليلى أحمد في كلّية اللاهوت في جامعة هارفرد ودراستها التاريخية لخطابات "الجندر" في الإسلام، إلى قراءة الطبيبة أسماء المرابط التحرّرية للنماذج النسائية في القرآن الكريم وموقعها داخل المؤسّسة الدينية؛ ومنهجية العلوم الاجتماعية للأستاذة الراحلة فاطمة المرنيسي (في جامعة الحسن الخامس) وهي من جمعت بين المنهجية النقدية النِّسْوية ومنهج المسلمين في "علم الجرح والتعديل"، إلى أستاذة الحضارة الإسلامية في جامعة سوسة نائلة سليني وتدارسها تاريخية التفاسير القرآنية وعلاقتها بقضايا فقهية في الأسرة كالإرث. في جميع وجوه هذه "النسْوية الإسلامية التأويلية"، يمثّل النصّ الديني من قرآنٍ وحديثٍ طرفًا أساسًا مركزيًّا في

(١) تنقل فيه كوثر الرافعي عن غدامير وكتابه *الحقيقة والمنهج*.

(٢) الفرق بين "النِّسْوية الإصلاحية" و"النِّسْوية التأويلية" بالنسبة إلى فهمي جدعان أنّ الأولى "لم تخرج عن دائرة فهم متفاوت للنصوص لم تحاول أن تخرق هذه النصوص أو تتجاوزها أو تعلّقها أو تستبدل بها غيرها على سبيل الرفض أو الهجر أو تعديل الفهم".

عملية الفهم والقراءة والتأويل، علاوةً على أنّ لمعظم هذه القضايا التي ستعرض لها "النِّسْويات التأويليات" مدخلاً نقديًّا للمنظومة الثقافية الدينية والفقهية الإسلامية.

أوّلاً: المصرية ليلى أحمد وتاريخ "الجندر" في الإسلام (كلّية اللاهوت في جامعة هارفرد)

انضمّت الأستاذة الأميركية المصرية الأصل ليلى أحمد (١٩٤٠-) إلى كلّية اللاهوت (هارفرد ديفينيتي سكول) في جامعة هارفرد في الولايات المتّحدة الأميركية. وتعرّف هارفرد ديفينيتي سكول في بوسطن نفسها أنّها كلّية غير مذهبية لدراسة الدين واللاهوت هدفها تقديم المعرفة للطلاّب والطالبات حول الدراسات الأكاديمية للأديان، وتأهيل هؤلاء لمراكز القيادة في المنظّمات ذات الطابع الديني والحكومي وفي الشأن العامّ محلّيًّا ودوليًّا.

دخلت ليلى أحمد كلّية اللاهوت (ديفينيتي سكول) باعتبارها أوّل أستاذة للدراسات النسائية في الأديان، وعُيّنت على كرسيّ فيكتور أس. توماس (عام ٢٠٠٣)؛ وقبل هذا التعيين كانت تشغل منصب أستاذة في الدراسات النسائية ودراسات الشرق الأدنى في جامعة ماستشوستس - أمرست، حيث شغلت بين عامي ١٩٩٢-١٩٩٥ مديرة برنامج الدراسات النسائية، وبين ١٩٩١-١٩٩٢ مديرة دراسات الشرق الأدنى. يُعدّ كتاب ليلى أحمد *المرأة والجندر في الإسلام* (Ahmad, 1992)[(١)] من المراجع الرائدة لدراسة الجذور التاريخية لقضية "الجندر" الجدليّة في الإسلام. وقد حاز كتابُها الأخير *الثورة الهادئة: عودة الحجاب من الشرق الأوسط إلى الولايات المتّحدة* (Ahmad, 2011)، على شهرة واسعة إلى جانب حيازتها على جائزة غراوميير القيّمة (٢٠١٢).

والطريف في عمل ليلى أحمد الأخير في موضوع "الحجاب"، أنّه يذكّرنا برائدة تعليم البنات في مصر في القرن التاسع عشر ملك حفني ناصف (ت ١٩١٨)، التي خصّصت للسفور والحجاب "ردود ومواقف" في مقالاتها

---

(١) نقله إلى العربية منى إبراهيم وهالة كمال (أحمد، ١٩٩٩).

الصحفية والتي جُمعت عام ١٩١٠ تحت عنوان "النسائيات" (ناصف، ١٩٩٨). وتحضرني ملك حفني ناصف باستمرار من الماضي، ذلك أنّها في البنود التي أرسلتها إلى أوّل مجلس أمّة في مصر (١٩٠٩) تطالب بالبدء بتعليم البنات، كان البند الأوّل الذي وضعته هو "تعليم البنات الدين الصحيح، أي تعاليم القرآن والسنّة الصحيحة" (ناصف، ١٩٩٨). أي كانت ملك على دراية أنّ هناك من يعلّم الدين الصحيح وهناك من يعلّم بشكل غير صحيح. علاوةً على المفارقة التاريخية بين المصرية ملك حفني ناصف وجدالها حول قضية السفور والحجاب مع رجال التنوير في الصحف المصرية، وبين جدال المصرية ليلى أحمد مع جمهور عريض من المسلمين وغير المسلمين في الولايات المتّحدة حول الحجاب، إنّ الخطاب انتقل من حجاب الوجه إلى حجاب الشعر، إلاّ أنّه لا يزال مرتبطًا بحرّيات المرأة المسلمة.

ما هو مفهوم "الجندر" الذي خاضت غماره أ. ليلى أحمد في الإسلام؟ وما أهمّية بعض المراحل التاريخية التي ركّزت على خطاباتها حول المرأة والجندر في الإسلام؟

لقد فتحت دراسة ليلى أحمد نافذة على الخطابات حول "الجندر" في الإسلام: أي المعرفة التاريخية للمحدّدات الثقافية – الاجتماعية للعلاقة بين الرجال والنساء، من بداية الإسلام إلى خطاب المستعمر في عصر النهضة في مصر؛ ومن التقاليد السابقة للإسلام إلى نظام مأسسة الإسلام الفقهي، فالمساواة الجندرية الروحية والأخلاقية في الإسلام. وقد لبّت ليلى أحمد حاجةً في دراسات المرأة و"الجندر" في الإسلام في الوقت نفسه الذي أدمجت فيه الدراسات النسائية في كلّية اللاهوت في هارفرد لتوسيع رقعة هذه الدراسات في مختلف العلوم الإنسانية.

تضع ليلى أحمد جذور النظام الأبوي السلطوي والمتحيّز ضد المرأة في الثقافة الإسلامية داخل ثقافات المنطقة السائدة قبل الإسلام في بلاد الرافدين وفي الثقافتين الهيلينية والمسيحية. والعودة التاريخية إلى الثقافات المسجّلة في تاريخ المنطقة القديم أتاح للدارسة ملاحقة تبعية المرأة، وقد وضعت في إطار مؤسّسي مع نشأة المجتمعات المدنية وقيام نظام الدولة القديم. وقد نجحت أحمد في الضرب على أوتارٍ كثيرة عندما عادت إلى الأعراف المتعلّقة ببعض ثقافات المنطقة للبحث عن الأصل

الثقافي للإسلام الذي جاء في القرن السابع الميلادي، ليتّخذ شكل الديانات القائمة على الوحدانية مثل اليهودية والمسيحية، بل وفي صورة جديدة لهاتين الديانتين. وقد ذكّرت ليلى أحمد بالتحيّز الشديد ضدّ المرأة في الفكر المسيحي في القرون السابقة مباشرة لظهور الإسلام، حين أثارت موضوع النظرة الدونية إلى الجسد ورفض الجنسانية ونتيجتها إلحاق العار بالمرأة بوصفها مرتبطة بالجوانب الجسدية أكثر من الرجل (أحمد، ١٩٩٩: ٢٩). وتعود ليلى أحمد إلى تاريخ البناء التراتبي للزواج في الإسلام وإلى صور الزواج في المنطقة العربية ما قبل الإسلام وبدايات الدعوة ومسارها، الأمر الذي أتاح الفرصة لفهم التغييرات التي لحقت بوضع المرأة، وكذلك بالقيود التي فرضت على النساء مع ظهور الإسلام.

فإلى جانب النسب إلى الأب، كان النسب إلى الأمّ حاضرًا مع بداية الإسلام، فطرأت تغييرات على ممارسات الزواج: حيث لم يكن الانتساب إلى عائلة الأب قد اتّخذ شكلاً مؤسّسيًّا بوصفه الزواج الشرعي الوحيد، لكنّه أخذ تدريجيًّا يتحوّل إلى النموذج السائد للزواج. وقد كان الانتساب إلى عائلة الأمّ القائم على الانتساب إلى عائلة الزوجة وانتساب الأطفال إلى قبيلة الأمّ مستمرًّا جنبًا إلى جنب مع نظام الانتساب إلى عائلة الأب. ومع هذا فإنّ الانتساب إلى عائلة الأمّ لم يعنِ بالضرورة أنّها تتمتّع بسلطة أكثر أو نصيب أكبر من الثروة الاقتصادية أو غياب التحيّز ضدّها. فيبدو أنّ النظام الأمومي الذي كان سائدًا في زمن ما قد بقي من آثاره هذا الانتساب إلى الأمّ وسلطة التصرّف بالثروة الاقتصادية والاتّجار بالمال كما كانت عليه السيّدة خديجة بنت خويلد زوجة الرسول ﷺ الأولى من امتلاك قافلة للتجارة بين مكّة والشام.[١] وقد قدّمت ليلى أحمد مثالاً على التغييرات التي طرأت على ممارسات الزواج في مجتمع ما قبل الإسلام عندما قارنت بين السيّدة خديجة زوجة الرسول ﷺ الأولى وعائشة بنت أبي بكر الصدّيق زوجة الرسول ﷺ الثانية. فبين الزواج الأوّل الذي يعبّر عن مجتمع "الجاهليّة" قبل الإسلام، والزواج الثاني الذي يعبّر عن مجتمع بدايات الإسلام، غابت استقلاليّة النساء وأحادية الزواج في

(١) انظر نسب خديجة بنت خويلد إلى جدّتها لأمّها في الجزء الثامن من *طبقات ابن سعد* (ابن سعد، ١٩٦٠-١٩٦٨)؛ (Smith, 1903: 194; Watt, 1950).

حياة النساء اللاتي تزوّجهن محمّد بعد أن أصبح نبيّ الإسلام وزعيم الأمّة. فأصبحت النساء تحت سيطرة الأوصياء من الرجال وحصل الرجال على حقّ تعدّد الزوجات شرعيًّا (بعد أن كان من الأعراف)، وفُرض الحجاب على نساء الرسول ﷺ (بمعنى القرار في البيوت والعزل)، كما أُقرّ حقّ الطلاق للرجل والتمتّع بالإماء إلخ. وقد حسّن الإسلام من وضع المرأة في مسألة تنظيم علاقات الزواج والطلاق التي كانت غير محكمة بإلغاء أنماط زواجات أو علاقات بين الرجل والمرأة باتت لا تعبّر عن التغييرات الاجتماعية والاقتصادية الجديدة،[1] وبالتالي لا تعبّر عن النظام الأبوي الذي ينسجم أكثر مع المجتمع الجديد الذي يتّجه نحو الاستقرار. ومع هذا فالقول إنّ الإسلام حسّن وضع المرأة في المجالات كافّة، يبدو، في نظر ليلى أحمد، رأيًا على درجة من التبسيط وعدم الدقّة (أحمد، ١٩٩٩: ٤٦). فالإسلام أقرّ بعض العادات المختارة ممّا كان سائدًا بالفعل في المجتمعات القبلية العربية، مع تحريم البعض الآخر من العادات والممارسات. ولعلّ من المسائل ذات الأهمّية الكبرى التي أنشأها الإسلام هي المكانة المميّزة التي اكتسبها مفهوم "الأبوّة"، وكذلك إكساب الرجل حقّ ملكية جنسانية المرأة وكلّ ما هو متعلّق بها. وهكذا تمّ إقرار العادات الموائمة مثل تعدّد الزوجات، بينما تمّ تحريم العادات المنافية لسلطة الرجل، وقد قام الإسلام من خلال التغييرات بإعادة صياغة جذرية لعلاقة الجنسانية والسلطة ما بين الرجل والمرأة.

أمّا من جانبَي الحياة الروحية في الإسلام والبعد الأخلاقي، فتثير ليلى أحمد مفارقة مهمّة جدًّا بين هذه وعلى الجانب الآخر من الخطابات، لا تنسى ليلى أحمد موقف الاستعمار من التوظيفات السياسية والعنصرية لفكرة أنّ الإسلام يضطهد المرأة خاصّة في طرحها حول الخطاب الاستعماري عن المرأة والإسلام في التيّار الرئيس للخطاب العربي النهضوي في مصر (أواخر القرن ١٩ وبداية القرن ٢٠). هنا يستحضرنا ردّ فعل قاسم أمين العنيف على خطاب الكاتب الدوق

---

(١) انظر إلى حديث عائشة بنت أبي بكر الصدّيق في *صحيح البخاري* (نقلاً عن: أحمد، ١٩٩٩: ٤٨).

For the translation of the Meanings of *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* in English: (Al-Bukhārī, 1981: 7, 44).

داركور في كتابه، *المصريون.. ردّ على الدوق داركور* (١٨٩٤م) وردّ فعل ملك حفني ناصف على لورد كرومر حاكم مصر آنذاك حين تكلّم باسم "المرأة المسلمة المضطهدة".

وتثير ليلى أحمد مسألة تفسير النصوص الدينية المؤسِّسة للإسلام وأهمّية علم التفسير الذي تمأسس في العصر العبّاسي، ذلك أنّ العلاقة بيننا وبين هذه النصوص الدينية المؤسّسة للإسلام هي علاقة تقوم بالواقع بيننا وبين المفسّر الذي يؤدّي دور الوسيط. و لم تكن النساء في عصر مأسسة الإسلام باعتبارها دينًا وحضارةً منتِجات للنصوص مثلما كان الحال في العصر الإسلامي الأوّل (عائشة مثلاً كانت تحدّث وتفسّر)، وعلينا أن ننتظر إلى منتصف القرن العشرين مع الدكتورة عائشة عبد الرحمن (١٩١٣-١٩٩٨) لتُدخِل المرأة علوم القرآن والبيان إلى اهتماماتِها. وهذا ما استرعى انتباه النِسْويات المسلمات اللواتي بدأن يجتهدن في قراءة النصوص القرآنية التي أساء المفسّرون إلى المرأة بتفسيرهم المتحيّز ضدّها لإعادة تأويلها تجانسًا مع النصّ (الإصلاحيات) أو تجاوزًا له (التأويليات). وقد تُعزِّز إعادة القراءة هذه مرجعية القرآن الكريم التي "تقرّ بالمساواة الكاملة المبنية على مبدأ التماثل في المعايير على المستوى الإنساني والعقيدي بين النساء والرجال" (صالح، ٢٠١٣: ١٥)، وعلى المستوى الاجتماعي (التشريعات) قد تكشف أثر ثقافة المفسّر السلبية على معنى النصّ الذي يمتاز بروح التغيير وتطوّر الرسالة.[١] وبالنهاية يفكّكن الخطاب المنحرف في أدبيات التفسير خاصّة فيما يتعلّق بالأمور الفقهية المشتقّة من القرآن (فقه التعدّد ومشروطية العدل به كمثلٍ على عدم التقيّد بروح العدل).

لقد نجحت ليلى أحمد بأشكلة الخطابات في الأهمّية التي وضعها المجتمع العبّاسي بالنسبة إلى التعاليم الذكورية والتي فاقت التعاليم الأخلاقية في الإسلام فيما يتعلّق بالعلاقة بين الجنسين وقد جاءت نتاجًا للتفاسير الجماعية التي عكست بدورها أعراف المجتمع وتوجّهاته (أحمد، ١٩٩٩: ٩٤). ولسوء الحظّ فإنّ الدور الحاسم الذي يقوم

---

(١) كانت رسالة النبيّ ﷺ تتطوّر مع تغيّر الأحوال وقد كان براغماتيًّا إلى أقسى درجة، علاوةً على أنّ التشريعات كلّها المتعلّقة بالتنظيم الاجتماعي قابلة للتغيير والتطوّر، انسجامًا مع تغيير المجتمعات وتطوّرها.

به التفسير والمفسّرون واضح في القراءة المتحيّزة ضدّ النساء التي كانت بلا شكّ هي القراءة التي قد تمّ توظيف الإسلام من أجلها، أو حتّى في القراءة التي تلغي جانب المساواة الجندرية في الخطاب القرآني، لأنّه إمّا يغيب بطبيعته عن تجربة المرأة، وإمّا لأنّ المفسّر يغضّ النظر عنه لأنّه لا يعبّر عن التراث السائد كما حصل للتفسير الصوفي وتفسير الخوارج في أمور تتعلّق بروح النصوص أو مشاركة المرأة السياسية.

ثانيًا: الطبيبة المغربية أسماء المرابط والقراءة التحرّرية للنماذج النسائية في القرآن (مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية في الإسلام بالرابطة المحمّدية للعلماء بالمغرب)

المغرب العربـــي هو البلد الذي عرفت فيه قضايا المرأة في هذا العصر إنجازات على مستويات عدّة أهمّها ما تمّ سنة ٢٠٠٤ من إصلاح في قانون الأحوال الشخصية، ما يعرف بالمغرب "بالمدوّنة"، وهو ما يعتبره الكثير من المحلّلين "ثورة بيضاء" بالنظر إلى الإصلاحات العميقة التي أتى بها لصالح المرأة والأسرة ككلّ. علاوةً على الفضاء العلمي المغربـــي المجتهد لتطوير المعرفة حول الإسلام عمومًا وتعميقها حول القضايا النسائية في الإسلام على وجه الخصوص، حيث نجد مركزًا للدراسات والبحوث في القضايا النسائية في الإسلام، من داخل المؤسّسة الدينية الرسمية وهي "الرابطة المحمّدية للعلماء" (تأسّست عام ١٩٦٠)، حيث يتبنّى المركز، من خلال الفريق العلمي المكوّن من شباب وشابّات، دراسات وأبحاثًا وورش عمل دولية. وقد قام بمبادرات تُحْسَب له، كالمائدة العلمية المستديرة التي نظّمها حول "تعميق وتأصيل المعرفة بمفهومي القوامة والولاية" (٨-٩ نوفمبر ٢٠١٣)، أي المفهومين اللذين يشغلان فكر النسْويات التأويليات وأعمالهنّ، والتي تمّت بمشاركة جماعية بين أساتذة وفقهاء وباحثين وباحثات محلّيًّا وعالميًّا.[١] هذا الانفتاح لإعادة

---

(١) شارك في المائدة العلمية المستديرة كلٌّ من الأمين العامّ للرابطة المحمّدية للعلماء الألسني أ. أحمد عبادي، ومدير دار الحديث الحسنية الفقيه د. أحمد الخمليشي، ورئيسة حركة "مساواة" زينة أنور والعالمة الأنثروبولوجية د. زيبا مير حسيني (حركة "مساواة") والفريق البحثي العامل في المركز من الشباب والشابّات، ومديرته د. أسماء المرابط.

قراءة مفاهيم مثل "القوامة" و"الولاية"، يقع في صميم هيكل المنظومة الفقهية التقليدية ويمسّ بالعمق حقوق المرأة في الأسرة، ممّا يتيح بالمقابل الفرصةَ للإصلاح الديني والتجديد في الفكر الإسلامي والمنظومة الفقهية التقليدية.

من هي أسماء المرابط؟ وما هو منهج القراءة التحرّرية للنساء في القرآن (المرابط، ٢٠٠٧)؟

أسماء المرابط طبيبة أمراض الدم في المركز الاستشفائي الجامعي في مستشفى الأطفال بالرباط منذ سبتمبر ٢٠٠٤. حائزة على دكتوراه في الطبّ من جامعة محمّد الخامس (الرباط، ١٩٨٨) ودبلوم التخصّص في علم الأحياء الطبّية (أكتوبر ١٩٩٢).[١] وهي عضو في "المجموعة الدولية للدراسة والتفكير حول النساء والإسلام"، ومقرّها برشلونة - إسبانيا (منذ سبتمبر ٢٠٠٨). رأست مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية في الإسلام بالرابطة المحمدّية للعلماء بالرباط حتّى بداية العام الحالي. ولها العديد من الكتب بالفرنسية في موضوع المرأة في الإسلام، تمّت ترجمة معظمها إلى اللغة العربية (المرابط، ٢٠١٤). حازت المرابط على جائزة المرأة العربية في العلوم الاجتماعية من منظّمة المرأة العربية لعام ٢٠١٣ عن كتابها الصادر باللغة الفرنسية *النساء والرجال في القرآن: أيّ مساواة؟* وتمّ تعيينها عضوًا في اللجنة العلمية الخاصّة بالتحضير لمشروع قانون إحداث هيئة المناصفة ومحاربة كلّ أشكال التمييز، بإشراف وزارة التضامن والمرأة والأسرة والتنمية الاجتماعية سنة ٢٠١٣.

القرآن والنساء: قراءة النماذج النسائية قراءة للتحرّر

تعي أسماء المرابط سياق الامتحان الروحي الذي مرّت به الشخصيات النسائية في القرآن الكريم فتقرأها بصفتها "نموذجًا مثاليًّا" لتجارب النساء في تاريخ الخلاص.[٢]

---

(١) علاوةً على تخصّصها في "المناعة من أمراض الدم" من المركز الاستشفائي فال - برشلونة ١٩٩٣-١٩٩٤، وتكوين معمّق من مستشفى القدّيس يهوذا في "علم الخلايا وأمراض الدم المناعي" ممفيس - الولايات المتّحدة، يونيو ٢٠٠٠.

(٢) اعتبرت شتووسر النماذج النسائية في القرآن نماذج مثالية - براديغم (Stowasser, 1994).

ففي السياق المقاصدي لقصص الأنبياء والشخصيات النسائية المرتبطة بهم، تُبرز المرابط المساواة بين الرجال والنساء في الخطاب الموجّه إليهنّ فتقسم الكتاب إلى مجموعتين: النماذج النسائية الإنجيلية بعهديه (العهد القديم والعهد الجديد) فتقرأها على أنّها خطاب تحت عنوان "عندما يتكلّم القرآن عن النساء" والنماذج النسائية القرآنية (اللواتي شاركن بمسار الدعوة إلى الإسلام) فتقرأها على أنّها خطاب تحت عنوان "عندما يتكلّم القرآن مع النساء". وتربط هذا المسار الروحي بالمعيش اليومي للنساء قائلة: "فكلّ امرأة ورجل ذُكر في القرآن له قصّة خاصّة، وامتحان روحي خاصّ ومسار خاصّ يميّز بعضهم عن البعض الآخر. إنّ الله بذلك يريد أن يبيّن أنّنا جميعًا كيفما كان عددنا يمكن أن نجد أنفسنا في يوم من الأيّام نسلك طريقًا مثل الطريق الذي سلكها من قبل هؤلاء الشخصيات". و"إنّ صراعاتهم وابتلاءاتهم وهزائمهم وانتصاراتهم هي نوعًا ما، صراعاتنا وابتلاءاتنا وهزائمنا وانتصاراتنا، متى أحْسَنَّا فهمها وتأويلها أحسنّا ترجمتها إلى لغة الحياة والمعيش اليومي" (المرابط، ٢٠٠٧: ٤٥).

لقد حصرت المرابط في قراءتها النماذجَ النسائية في القرآن الكريم بالنماذج المثالية (هناك نماذج مثالية للفضيلة التي يجب تأمّلها واتّباعها ونماذج رديئة وسيّئة تحتاج إلى أن تُعرف من أجل معرفة كيفية تجنّبها)، ومنهجيتها في هذه القراءة للنماذج النسائية المثالية جمعت بين المقاصدية والسياقية التاريخية والخطاب ففتحت بابًا للفهم بتأويل صراعات «النماذج النسائية» في القرآن الكريم وترجمتها ترجمة سهلة للفهم تعود فائدتها إلى واقع صراع النساء المسلمات المغربيات المهاجرات في فرنسا، واللواتي تخاطبهن المرابط في الكتاب وتهديه إليهنّ عونًا لهنّ في هجرتهنّ وحاجتهنّ للعيش بكرامة.(١) هذه القراءة التحرّرية التي تحرّر مقاصد الخطاب من الغموض تصبح القراءةَ الأكثر إنسانية «للنموذج النسائي المثالي». وقراءتها أقرب إلى طرح عالِم الاجتماع ماكس فايبر في «النموذج المثالي» الذي عرّفه بأنّه ليس

---

(١) "إنّ معركتهنّ مفتوحة على الجبهات كلّها، حيث يواجهن محيطًا تسوده عداوة تتفاقم يومًا بعد يوم، وتقف عقبة كأداء أمام تحقيق ما يحتجن إليه من القيم الروحية، ويحاربن كلّ تمييز يتعرّضن له، ويطالبن بحقوقهنّ الكاملة بوصفهنّ مواطنات ويندّدن بسياسات التهميش التي تريد أن تسلبهن قيمتهنّ الحقيقية، وتزجّ بهن في ثقافة ثانوية أبد الآبدين" (المرابط، ٢٠٠٧: ١٠).

«الحقيقة التاريخية» وعلى الأخصّ ليس الحقيقة «المؤكّدة»، بل هو «كصورة يمكننا بواسطتها تنظيم الحقيقة على سبيل المثال» (إدالكوس، ٢٠١٤: ٣٠).

قامت المرابط (في الجزء الأوّل من الكتاب) بتعريف الشخصيات النسائية النموذجية من التراث البيبلي بشكل مبسّط، يتمّ تنزيله على أرض الواقع الأخلاقي والروحي لتطلّعات الإنسان. فقد وجدت مثلاً في زوجتَي النبيّ إبراهيم، سارة "الحرّة" وهاجر "الأمة" رمزين لعقيدة التوحيد ورفض الطبقية الاجتماعية. فسارة، سيّدة الأمكنة والمرأة الحرّة، وهاجر، الأَمَة المتواضعة المتخلّى عنها، متساويتان أمام الخالق. "فقد حظيتا بنفس الفضل الربّاني ونفس النعم ونفس التكريم العظيم، ولذلك ترسّخ اسماهما في الأذهان" (المرابط، ٢٠٠٧). ولقد ربطت الدعوة الإسلامية على المستوى الرمزي بين ذرّية النبيّ محمّد وذرّية إبراهيم من المرأة "الأمة" هاجر لا المرأة "الحرّة" سارة! ليصبح المسلمون أبناء وبنات ذرّية من الجارية لا الحرّة والمسلمون لا يتحرّجون من هذا النسب من جهة الأمّ (الرأي لصاحبة المقال).

في قصّة زليخة، زوجة العزيز (فرعون مصر)، وشغفها بخادمها يوسف (سورة يوسف) إلى درجة الجنون تعرّج المرابط على ضعف النفس البشرية و"الحبّ المحظور"، حتّى أنّها تستشهد بتفسيرات المتصوّفة وموقفهم المتفهّم لهذا الحبّ. فزليخة "بطلة مُحبّة وشجاعة وقويّة في نظر كلّ الذين أشفقوا عليها جرّاء معاناتها وآلامها" (المرابط، ٢٠٠٧). وبرأي أستاذة علم التصوّف، آن ماري شيمل، "الناس يرون على الدوام قميص يوسف الممزّق... لكنّهم لايرون القلب الممزّق والمكلوم ..." (المرابط، ٢٠٠٧: ٨٣).

في السياق نفسه، تصبح أمّ موسى وآسية امرأة فرعون نموذجين لـــ "المرأتين الحرّتين": فبمنطق الإيمان والاستسلام والتوكّل - منطق التحرّر بالنسبة إلى المؤمنة - استقوت أمّ موسى بالوحي الذي تلقّته فرمت بابنها في اليمّ (المياه) خوفًا عليه من بطش فرعون. وكذلك سُخِّرت امرأة فرعون - الأمّ البديلة لموسى - لتربيته وتحرير شعبه لتصبح الأمّ الأصلية والأمّ البديلة "أمّ موسى وامرأة فرعون" نموذجين للمثالية الروحية بالنسبة إلى المؤمنين كلّهم ونموذجين للتعاون حول تربية الطفل المهدّد في أمنه (الرأي لصاحبة المقال).

وقد خصّصت أسماء المرابط للسيّدة مريم أمّ المسيح، خمس عشرة صفحة، مركّزةً على البعد الروحي مبعدة البعد العقائدي - الحِجاجي في قصّة مريم، ذلك أنّه خارج قراءتها التي ترتكز على البعد الروحي للخطاب حول "نموذج مريم المثالي" وهو أصعب النماذج لأنّه مغلّف من ناحيةٍ بالأعجوبي ومن ناحيةٍ أخرى بالجدل العقدي. والمرابط تقرأ قصّة السيّدة مريم بحسب الترتيب الحالي للسور والآيات لا بحسب الترتيب التزامني لها (بحسب التنزيل). فتقرأ قصّتها بدءًا من "سورة آل عمران" (رقم ٣) التي تسرد قصّة طفولة السيّدة مريم واصطفاءها لتلقّي البشارة إلى "سورة مريم" (رقم ١٩) التي تقدّمها فتاة في مشهد مأزوم من الانتباذ عن الأهل والحمل خارج الزواج إلى الولادة الصعبة في الفضاء الخارجي، وهي وحيدة وخائفة من العطش والجوع والألم حتّى لحظة ولادة السيّد المسيح. ثمّ "سورة المؤمنون" (رقم ٢٣: ٥٠) حين يعلَن أنّ المولود وأمّه آية واحدة لا تتجزّأ ليؤول عيسى بالتفسير الصوفي "رمزًا إلى البعد الداخلي لمريم، حيث شكّلا معًا وحدة غير قابل للتجزّؤ" (المرابط، ٢٠٠٧). المشكلة في هذه المقاربة أنّها تتخطّى الخطاب الشمولي خاصّة لشخصيةٍ كالسيدة مريم التي تكرّر ذكرها مع بدايات الدعوة إلى الإسلام (الفترة المكّية) والهجرة إلى المدينة (الفترة المدنية) حتّى نجاح الإسلام بصفته دينًا واستقرار النبيّ بين أهله (سورة التحريم). وقد استعانت المرابط في بحثها بالعلماء الفرنسيين المحدَثين، من المسلمين والمسيحيين، لأنّهم تدارسوا الشخصية المريمية والتقوا بها على البعد الروحي بين المسيحية والإسلام، فحسب تصوير ميشال دوس "تُجسِّد مريم بامتياز الجسر الروحي الذي يدعو إلى التوحيد الذي تكفّل به جدّ الأنبياء إبراهيم (عليه السلام)" (دوس، ٢٠٠٨).(١)

في الجزء الثاني من الكتاب تنتقل المرابط إلى ذكر الشخصيات النسائية العربية التي لعبت دورًا في بداية الدعوة إلى الإسلام والثورة على الأعراف والتقاليد. لكنّ المرابط لم تأتِ على ذكر زوجات النبيّ ﷺ في هذا الجزء من الكتاب. وهذه

---

(١) ناقشت المرابط الجملة الاعتراضية "وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ" الواردة في قصّة طفولة مريم (سورة آل عمران، ٣: ٣٦) فرأت في التفاسير لهذه الجملة الاعتراضية إجحافًا بحقّ المرأة وحجّة لتهميش الأنثى، وقدّمت تحليلاً ذكيًّا من منظور "الجندر" مبنيًّا على التخالف لا التفاضل (المرابط، ٢٠٠٧: ١٠٩-١١٠).

مفارقة مهمّة تزيح زوجات النبي ﷺ من اعتبارهنّ ضمن "النموذج المثالي" فقد أعطين في نهاية الخطاب مقام "أمّهات المؤمنين". حيث جاء القرآن على ذكر زوجات النبي ﷺ: فذكرت عائشة زوجة النبي ﷺ وتبرئتها من "حادثة الإفك" (سورة التوبة)؛ وذكرت زينب بنت جحش زوجة ابن النبي ﷺ بالتبنّي زيد بن حارثة وزواج النبيّ منها (سورة الأحزاب، ٣٣: ٣٧) وذكرت الخصام الذي دار بين نساء النبيّ ﷺ بسبب الغيرة (سورة التحريم، ٦٦: ١).

أمّا الشخصيات التي جاءت على ذكرها في هذا الجزء فقد عرّفت أدوارهنّ بلغة السياق المعاصر: فرأت "المهاجرات" إلى الإسلام مثل "اللاجئات السياسيات" اليوم،[١] و"المبايعات" للإسلام،[٢] مثل المساهمات في التغييرات السياسية الكبرى. وذكّرت بفضل هؤلاء المسلمات المهاجرات والمبايعات في بناء المجتمع الإسلامي الجديد في المدينة. من هنا ذكّرت أسماء المرابط بالنكران التاريخي لمشاركة النساء في السياسة قائلةً إنّ "أغلبية كتب التاريخ الإسلامي القديم والمعاصر تجد صعوبة في الاعتراف للمرأة بمساهمتها – على قدم المساواة مع الرجل – في هذا المسار السياسي" (المرابط، ٢٠٠٧: ١٥٧).

وبالنسبة إلى إعلان "المباهلة"[٣] تذكّرنا المرابط باللقاء المسيحي – الإسلامي الذي دُعِيَ إليه علنًا رجالٌ ونساء، للشهادة في أمر سجالي بين المسلمين والمسيحيين، اقتضى المشاركة بهذا النوع من الحدث. فالإسلام برأي الكاتبة "دين يدعو إلى التعايش مع الديانات السماوية الأخرى وقبول الآخر مهما كانت

---

(١) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ﴾ (سورة الممتحنة، ٦٠: ١٠).

(٢) النساء اللواتي بايعن الرسول على الإسلام في ثلاث بيعات: بيعة العقبة وبيعة الرضوان (بيعة الشجرة) وخلال دخول الرسول إلى مكّة، يذكر لنا التاريخ واحدة من أكبر ممارسات البيعة التي شارك فيها النساء والرجال. والآية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ ۙ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (سورة الممتحنة، ٦٠: ١٢).

(٣) ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ (سورة آل عمران، ٣: ٦١).

معتقداته، ويدعو جميع عباده نساءً ورجالاً، مسيحيين ومسلمين، بوصفهم مؤمنين إلى المشاركة في النقاش في كلّ المناسبات العامّة" (المرابط، ٢٠٠٧: ١٤٥).

أمّا ذكر "المجادلة" في آيةٍ واحدةٍ سُمّيت السورة باسمها "سورة المجادلة" فهي المرأة التي سمع الله شكواها للنبـــي ﷺ وجدالهما معًا بشأن إلغاء عادة في الطلاق باتت لا تعبّر عن الإصلاحات التي جاء بها الإسلام.[١] بمعنى أنّ هذه المرأة تشبه النِسْويات المسلمات اليوم ممّن يجتهدن في الإصلاح الديني في مجموع الفقه الإسلامي التقليدي. بمعنى آخر يعترف القرآن الكريم بحقّ المرأة بمعارضة إجراءات تعسّفية من جانب أعلى سلطة دينية (هنا النبيّ).

ثالثًا: عالمة الاجتماع فاطمة المرنيسي وتجاوز النصّ الديني للحديث النبوي (جامعة محمّد الخامس، الرباط)

عُرفت أعمال عالمة الاجتماع الرائدة فاطمة المرنيسي (١٩٤٠-٢٠١٥) غربًا وشرقًا، لأهمّية منطلقاتها المنهجية وأعمالها التي جمعت بين النصّ الديني وواقع النساء الاجتماعي. كانت تصدر أعمالها باللغة الفرنسية ثمّ تترجم إلى اللغات الأوروبية، وأخيرًا تتمّ ترجمتها إلى اللغة العربية بعد عقد من الزمن.

كانت المرنيسي الراحلة عن عالمنا أستاذة العلوم الاجتماعية في جامعة محمّد الخامس في الرباط وباحثة في المعهد الجامعي للبحوث العلمية. تتجلّى ريادة المرنيسي منذ البداية في الأطروحة الجامعية "الجنس كهندسة اجتماعية" التي نالت بها شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع العائلي سنة ١٩٧٣،[٢] حيث جمعت بين النصّ الديني المؤسّس للمفاهيم التي فرضت نفسها وبين واقع الأسرة المغربية من خلال الدراسات الميدانية. وقد خرجت بقناعات "أنّ المبدأ الرئيسيّ الذي ترتكز عليه الأسرة المسلمة هو هيمنة الذكور، والمنع المنظّم للمبادرة النسائية ولحقّ المرأة

---

(١) ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾ (سورة المجادلة، ٥٨: ١).

(٢) نُشرت بشكل مختصر مترجمة إلى لغات أوروبية وإسلامية قبل أن تصدر باللغة العربيـــة عـــام ١٩٨٧.

في تقرير مصيرها" (المرنيسي، ١٩٨٧: ٦٣؛ Mernissi, 1975: 197). و"أنّ المفاهيم الإسلامية حول هويّة المرأة الجنسية ومساهمتها في المجتمع لا زالت تفرض نفسها رغم التحوّلات التي عرفتها العائلة" (المرنيسي، ١٩٨٧: ٧١).

في عام ١٩٨٢ صدرت لها مجموعة مقالات نشرت في مجلاّت مغربية خلال السبعينات والثمانينات من القرن المنصرم تعالج بها قضايا السلوك الجنسي بكشف العلاقة الوثيقة بين المجال السياسي والمجال الجنسي. وتؤشكل المرنيسي العلاقة الديمقراطية من طرفي الحاكم والمحكوم في السياسة كما هي في العلاقة بين الجنسين (المرنيسي، ١٩٨٢).

في عام ١٩٩١ صدر لها كتاب *المغرب عبر نسائه* والذي كانت قد انتهت من وضعه عام ١٩٨٣، وهو يستند إلى مقابلات أجرتها الباحثة مع قرويات وعاملات وخادمات بيوت: "النساء اللائي يتحدّثن لكن لا أحد يودّ الاستماع إليهنّ على حدّ قول الكاتبة" (المرنيسي، ١٩٨٧: ٦٣). وفي عام ١٩٩٢ قدّمت في مدريد كتابها *الخوف من الحداثة: الإسلام والديموقراطية* الذي يعدّ دراسة نقدية للاستبداد الديني. ثمّ انتقلت المرنيسي في مرحلة من حياتها من البحث العلمي إلى الأدب وهنا نجدها في رواياتها تتأثّر كثيرًا بالأفكار التي تناولتها في بحوثها (Mernissi, 1994).

تأويل فاطمة المرنيسي لحديث "لم يفلح قومٌ ولّوا أمرهم امرأة"

حين ظهرت الترجمة الإنكليزيّة لدراسة فاطمة المرنيسي الفرنسية الشهيرة *الحريم السياسي: النبيّ والنساء* (١٩٨٧) تحت عنوان *الحجاب والنخبة الذكوريّة: التأويل النِّسْوي لحقوق المرأة في الإسلام* (Mernissi, 1991)،[1] كان هذا الظهور حدثًا على مختلف الأصعدة. وتقع أهمّية هذا العمل، بنقد المرنيسي لنصّين من الأحاديث النبوية، أحدهما معتمَد بمعنى أنّه لاقى القبول والانتشار، على منهج جمع بين "النقدية النِّسْوية" للحديث و"علم الجرح والتعديل" المشهور في تاريخ الإسلام بـــ "علم الرجال". وكأنّ الدراسة تريد أن تجمع بين منهجية نِسْوية ومنهجية رجولية فهي نسوية ومسلمة وتريد توظيف المناهج النقدية التي استعملها المسلمون

(١) وقد نُقل الكتاب إلى العربية (المرنيسي، ١٩٩٣).

أنفسهم فيما يخصّ الأحاديث النبوية التي رويت عن النبيّ ﷺ وتحتاج إلى إعادة قراءة من خلال نقد الرواة، وقراءة المتن بطريقة مختلفة.(١)

انصبّ اهتمام المرنيسي النِّسْوي في هذا العمل على فهم أسباب مشاركة المرأة السياسية الضئيلة في الإسلام، وقد وجدت أسباب ضعف المشاركة هذه في تاريخ طويل من:

- "كراهية الرجال لمشاركة النساء السياسية في الثقافة العربية الإسلامية".
- "التلاعب بالنصوص المقدّسة التي تعتبر ميزة بنيوية في ممارسة القوّة في المجتمعات الإسلامية". "فكلّ القوّة، من القرن السابع الميلادي وفيما بعد كانت تشرعن سلطتها عن طريق الدين والقوّة السياسية والمصلحة الاقتصادية فقط وعن طريق اختلاق المزيد من الأحاديث الباطلة".
- "خلط السياسي بالمقدّس وتداخلهما إلى درجةٍ لا يمكن تمييز الواحد عن الآخر ممّا يجعل قراءة النصّ المقدّس غير سهلة".
- "الثقافة التقليدية نادرًا ما تعترف بالشخصية الفرديّة التي قد تهدّد الجماعة، ففكرة الشخصية الفردية في الحال الطبيعية وبالمعنى الفلسفي للكلمة غير موجودة. فالمجتمع التقليدي ينتج مسلمين يخضعون حرفيًّا لإرادة الجماعة، فلا يشجّع هذا المجتمع الشخصية الفردية بل يقف بوجهها" (المرنيسي، ١٩٩٣).

تعرف المرنيسي من البداية أهمّيةَ الأحاديث النبوية التي تعتبر الأصل الثاني للشريعة الإسلامية بعد القرآن الكريم، ومقياس التمييز بين الحقّ والباطل، والمسموح والمكروه، والتي حدّدت أخلاقيات المسلم وقيمه. ثمّ تنقد حديثين من الأحاديث المرويّة عن الرسول، ينتقصان من حقّ المرأة السياسي، بمنهجية المسلمين النقدية "علم الجرح والتعديل". ومنهجية هذا "العلم" هي الكشف عن تاريخ ولادة المحدّث الأوّل ومكانها أو راوي الحديث، وعلاقاته العائلية وتعليمه ومعلّميه وتلاميذه ورحلاته العلمية وأشغاله التجارية والاجتماعية، وما قيل عن نزاهته الأخلاقية والتزامه الديني، ودقّته العلمية وأعماله الأدبية وتاريخ وفاته. هذا التحرّي عن راوي الحديث للتأكد من نزاهة أهل

(١) هذا الجزء من البحث إعادة من دراسة سابقة (عبّود، ٢٠٠٣-٢٠٠٤).

السند (جهاز رواة الحديث من الرجال) كان المعيار الذي استخدمه علماء الحديث عن طريق المقابلات و"الرحلة في طلب العلم" للتأكد من صحّة الخبر (الحديث) وذلك لكثرة ما وُضع على لسان الرسول ﷺ من الأحاديث رجاء منفعةٍ ما. وبالطبع لم تسلم المرأة من حصّةٍ من هذه الأحاديث التي تشكّل إهانة لكرامة المرأة إلى اليوم، أوّلاً لأنّها مرفوضة من حيثُ إنّها مبدأ ومنطق لا ينسجمان مع رسالة الإسلام الروحية والأخلاقية، وثانيًا لأنّها أصبحت داخل أدبيات الموروث مثل صحيحَي البخاري ومسلم، أي أصبحت داخل خطاب الرجل الديني الثقافي الذي يستعين به على المرأة صوابًا أم خطأً. وتعتبر المرنيسي أوّل امرأة مسلمة تستخدم علم الرجال (الرأي لكاتبة المقال) أي تستخدم السلاح نفسه الذي يستخدمه الرجل لنقده للأحاديث التي وضعت على لسان النبي محمّد ﷺ. وتبدأ المرنيسي رحلة التحرّي في سيرة الراوي الأوّل أبي بكرة، نافع بن الحارث، الذي روى عن الرسول ﷺ الحديث التالي:

"لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أيّام الجمل بعدما كدتُ ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم. قال لّما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلّم أنّ أهل فارس قد ملّكوا عليهم بنت كسرى قال: 'لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة'".

هذا الحديث رواه أبو بكرة، الصحابي الذي عرف الرسول ﷺ في حياته وقضى بعض الوقت في صحبته ممّا يجعله ثقة في رواية الأحاديث. والحديث كما برهنت المرنيسي في مقدّمة الكتاب الشيّقة هو "حجّة أو مطرقة بأيدي الذين يريدون إقصاء المرأة من السياسة" (المرنيسي، ١٩٩٣: ٤). وبدأت المرنيسي التحرّي عن أبي بكرة وأمانته العلمية من حيث كونه محدّث، على طريقة علماء المسلمين في التحرّي، فاكتشفت أن أبا بكرة تذكّرَ الحديث بعد ربع قرن على وفاة الرسول ﷺ، في يوم المعركة التي دخلتها عائشة بنت أبي بكر الصدّيق زوجة الرسول ضدّ عليّ بن أبي طالب. وقد تذكّر أبو بكرة الحديث بعد أن أخذ عليّ البصرة وخسرت عائشة وقعة الجمل. بل تذكّر الحديث بعد أن كاد ينضمّ إلى عائشة وصحبها، وطبعًا بعد أن غُلِبت عائشة على أمرها. لكنَّ تذكّرَ أبي بكرة الحديث بعد ربع قرن من الزمن، وفي ظرف خسارة الصحابية عائشة بنت أبي بكر الصدّيق المعركة ضدّ الصحابي عليّ

ابن أبـــي طالب، يكفي لاتّهام أبـــي بكرة بأنّه وصولي ولكنّه لا يكفي لاتّهامه بعدم الثقة والنزاهة بنقل الأحاديث النبوية. لكن سرعان ما اكتشفت المرنيسي في إحدى موسوعات التراجم أنّ الخليفة عمر بن الخطّاب اتّهم أبا بكرة بالقذف في تهمة الزنى التي وقعت على الصحابـــي والشخصية السياسية القديرة المغيرة بن شعبة. ونتيجةً لذلك، أقام عليه حدّ القذف فجُلد بأمر من الخليفة عمر بن الخطّاب الذي كان حريصًا على حماية كرامة العائلة وعلى القصاص للّذين يتّهمون الناس جزافًا (المرنيسي، ١٩٩٣: ٣٨). باختصار، وكما تستنتج المرنيسي وحسب "علم الرجال" والفقه المالكي، فإنّ أبا بكرة غير ثقة في نقله الحديث الذي ينتقص من حقّ المرأة السياسي.

وإذا أردنا متابعة رأي علماء المسلمين المعاصرين في هذا الشأن، نلاحظ تطوّرًا في النظرة إلى مشاركة المرأة السياسية. فالإسلامي محمّد عمارة يشرح أنّ حديث أبـــي بكرة يعمل ضدّ مشاركة المرأة في السياسة على صعيد الولاية العامّة فقط، وبرأيه، أنّ الفقهاء المسلمين أجمعوا على الرجولة كشرط للإمامة العظمى أو الولاية العامّة. لكنّه يعود فيؤكّد أنّه عدا هذا الاستثناء للولاية العامّة، تستطيع المرأة أن تشارك في السياسة على المستويات كلّها (عمارة، ١٩٩٤: ٢١). أمّا هبة رؤوف عزّت، صاحبة أطروحة *المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية* فترى أنّ الفقهاء المسلمين لم يصلوا إلى إجماع على هذا الأمر وأنّ الخلاف بين الفقهاء يعود إلى اختلاف الأدلّة الشرعية التي ترتكز في ذلك على آية القوامة في النصّ القرآني. والظاهر أنّ الإجماع يتعلّق بـــ "الممانعة" بسبب الصراع الذي قد تدخل به المرأة بين واجباتها في السلطة السياسية العليا ومصلحة الأمّة وواجبات العائلة، هذا علاوةً على قاعدة "سدّ الذرائع" الفقهية التي لا تبيح للمرأة المسلمة الظهور العلني والاختلاط بالرجال (عزّت، ١٩٩٥).

رابعًا: نائلة سليني وتأويل النصّ القرآني لإعادة النظر بالمسلّمات الفقهية المتّصلة بالمرأة كالإرث (جامعة سوسة)

النصّ كائن حيّ ينمو نموّ قارئه ولذلك أُفلِتَ من قيود علم التفسير، وكلّما تأخّر اللاحق عن فترة التأسيس ألحّ عليه السؤال واحتار في جواب يوفّق بين الإشباع الإيماني والإقناع العقلي. ذلك هو مشغل

التأويل، الذي رغم أصالته، نشأ رافضًا للرسوم التي فرضتها عليه مؤسّسة التفسير دون أن يكون مع ذلك ظاهرة فوضوية وعلمًا بلا مرجع (سليني، ٢٠٠٢: ٣).

نائلة سليني أستاذة الحضارة الإسلامية في كلّية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة سوسة، تونس. حصلت سليني (١٩٥٠-) على دكتوراه الدولة حضارة (١٩٩٨) في علم التفسير وعلاقته بالفقه. ورأست وحدة بحث "التشريع في الأحوال الشخصية"، مقارنة لقوانين الأحوال الشخصية في البلدان العربية كلّية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة. شاركت باعتبارها عضوة في الفريق المركزي لتقرير التنمية الإنسانية الخامس "نحو نهوض المرأة في الوطن العربـــي"، برنامج الأمم المتّحدة الإنمائي. وهي عضوة بالاتّحاد من أجل نساء تونس، ٢٠١٢. وساهمت في نطاق إصلاح مناهج التعليم الديني في البلاد التونسية.

من أهمّ منشوراتها، *المصحف وقراءاته*، مع مجموعة من الباحثين تحت إشراف عبد المجيد الشرفي في ٤ أجزاء (مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٦)؛ و*المرأة التونسية بعد الثورة: التحدّيات والحلول*؛ و*التربية على المواطنة في الوطن العربـــي: تونس نموذجًا* (سليني، ٢٠١٢). أعدّت تقارير عدّة منها "المشاركة السياسية للمرأة بتونس وعملية التصويت" ضمن المنتدى التونسي للمواطنة والمعهد الدولي للسلام عام ٢٠١٤. تعمل نائلة سليني اليوم على إعادة النظر في المسلّمات الفقهية المتّصلة بالمرأة بدءًا من تعدّد الزوجات، والطهارة في علاقتها بالحيض، والطلاق الثلاث، والمواريث. وتعتمد منهجيةً تقارن بها النصوص في علاقتها التاريخية بدءًا من القرآن ثمّ التفسير ثمّ الفقه لرسم المساحة الفاصلة بين النصّ الفقهي التأويلي والنصّ القرآني المُلزِم.

في كتاب/أطروحة نائلة سليني *تاريخية التفسير القرآني: قضايا الأسرة واختلاف التفاسير: النكاح والطلاق والرضاعة والمواريث* (سليني، ٢٠٠٢)، تضع الدارسة مقدّمة غنية ودقيقة للتعريف بالمصطلحات وبمنهجيتها وبمراجعها الأصلية والثانوية. وهذه المقدّمة تستأهل أن تدرَّس لطلبة الدراسات الإسلامية وأن تناقش في مادّة "علم التفسير"، ومنهج المفسّر الفقيه في قراءة القرآن الذي يتمخّض عمله للتشريع للهيئة الاجتماعية ولتنظيم العلاقات بين الأفراد.

وفرضية سليني "أنّ عمل المفسّر في القديم مزدوج الوظيفة: يُحدَث عن دلالة توقيفية لنصّ كما أوحي ويشتقّ عمله من بنية الهيئة الاجتماعية". وفي موضوع التاريخية يقوم مشغل الدارسة على تعقّب الأحكام الفقهية منذ نشأتها في النصّ القرآني ومرافقتها في رحلتها الطويلة التي قطعتها في "الفكر الإسلامي". أي الخلفية التاريخية بجميع معطياتها الثقافية التي وجّهت ذهن المفسّر في تعامله مع الأحكام، وهي بذلك تقرأ وتفهم تلك المسافة الفاصلة بين أصل الحكم "كما نزل" والشكل "النهائي" الذي بلغه الحكم. أي التاريخية هي نتاج ما يبلغه الفقيه من حكم، بمعنى آخر إنّ تاريخية التفسير تطرح إشكالية فهم النصّ القرآني (سليني، ٢٠٠٢: ٩).

هنا تفتح الأستاذة سليني باب النقاش حول مسألة "تاريخية آيات الوصيّة والفرائض (الإرث)" وتزعم أنّ "تحسين وضع المرأة مشروط بإعادة النظر في المواريث" (سليني، ٢٠١٥). والسؤال الشائك في قضية المواريث بالنسبة إلى سليني هو: ما هي المسألة التي ركّز عليها القرآن دون غيرها؟ الفرائض أم الوصيّة؟ وهذا الردّ إلى أصل التنزيل في القضية هنا هو في صميم التأويل، وتُعتبر سليني تأويلية بامتياز.

وقد قرأت سليني أنّ مفرد "الوصيّة" يرد قبل آية توزيع الفرائض (علم الإرث)، كما ورد في سورة البقرة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (سورة البقرة، ٢: ١٨٢)، وسورة النساء ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ، لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ، فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ، وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ، وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ، فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ، مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ، آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا، فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (سورة النساء، ٤: ١١-١٢).

إذًا "إنّ كلّ فرض من الفرائض مرهونٌ بشرطٍ أساسٍ تعود إليه الآية وهو ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ ومعناه أنّ وجود الوصيّة ينفي ما سبق بيانه من فرائض. لذلك تحمّل سليني ما ورد من فرائض (توزيع في الإرث) "على سبيل الذكر لا الحصر والإلزام" (سليني، ٢٠١٥: ٢).

وعندما تتساءل: هل الفرائض أحكام عامّة صالحة لكلّ زمان ومكان؟ أم هي أجوبة لحالات خاصّة عاشها المسلمون زمن الرسول ﷺ لا غير؟ تجيب: "الأصل هو الوصيّة لا غير... فالتشريع للوصيّة أصلاً في الميراث يحلّ مشاكل جمّة منها: حرّية المرءِ المطلقة في توزيع ملكه كما يشاء، امرأة كانت أو رجلاً، بنتًا أو أختًا..."

وهذا يضرّ بالأعراف التي نشأت عليها المجتمعات والبنية الاجتماعية التي ترتسم إليها. فهي تنقد حديث "لا وصيّة لوارث" لأنّه نسخ عبارة "الوصيّة" من الآية الوارد ذكرها قبل آيات الفرائض (المواريث). وتستند في نقدها على تقصّي أثر الحديث وتاريخ وروده: "فهو حديث مغيّب في *صحيح مسلم* وبوادره ظهرت مع الشافعي (القرن ٣هـ)، ورواه مفصّلاً أحمد بن أحمد عن شهر بن حوشب الذي سمعه عن عمرو بن خارجة، "ليس لوارث وصيّة". والعسقلاني لا يقبل رواية شهر بن حوشب، وسكت الطبري - الفقيه والمحدّث المشهور - عن ذكر الحديث". وتتابع كيف تواصل الجدل حول الوصيّة إلى ما بعد القرن الخامس الهجري ليستقرّ بعد ذلك على شكل: "لا وصيّة لوارث..." و"لا وصيّة إلاّ في الثلث". ثمّ تكتشف الدراسة أنّ الخوف من مقاربة المواريث لم يكن موجودًا لدى القدماء، وقدّمت مثالاً على ذلك فرض عمر بن الخطاب ميراث الجدّ من الحفيد، وكان غير موجود.

إذًا تنتقد سليني اجتهادات الأوائل التي كانت برأيها تكريسًا للطبقية الاجتماعية وللعنف المشرعن الذي ظلّت المرأة تعاني منه. فقد رأى الفقهاء أنّ تشريك القرآن المرأة مع الرجل في الميراث تقليصٌ لقوامة الرجل عليها، وقد أوجدوا لحماية مبدأ "القوامة" جملة من الحلول الفقهية تحدّ من حرّية المرأة، نذكر منها مسألة "ولاية الأب على ابنته" التي تعتبر ولاية مطلقة. وتعود إلى محور النقاش حول الوصيّة التي برأيها عمل بها الأوّلون، لتدعيم مكانة الرجل على حساب المرأة. تقول:

> إنّ الحديث عن مكانة المرأة في المجتمعات الإسلامية مسألة في غاية التعقيد، وإنّ النضال طويل والطريق محفوفة بالعقبات. لذلك أدعو إلى خرق هذه الصورة الظلامية التي برأيي كبّلنا أنفسنا بها، بأن نتحلّى بجرأة مراجعة النصوص القديمة. وحان الوقت أن نحوّل وجهة نضالنا إلى

إحداث ثورة في النصوص، وتلك هي الثورة الحقيقية، بها تتحرّر المرأة وبها تتحرر الشعوب العربية.

إنّ خلفية الإشكالية التاريخية لهذا التفسير حول الميراث، والذي تكشف عنه سليني، وبشرح الفقيه في المحاكم الشرعية السنّية في بيروت وتفسيره، الشيخ هلال اليافي، هو أنّه قبل الإسلام كانت الوصية بدل الإرث، وفي بداية التشريع الإسلامي كانت الوصية إلزامية (سورة البقرة، ٢: ١٨٠)، أمّا في خاتمة التشريع الإسلامي فأصبحت هناك فرائض ومواريث والوصية اختيارية. وآيات النساء في المواريث والوصية هي قطعية الثبوت لأنّها متواترة والحديث "لا وصية لوارث" هو آحادي ظنّي الثبوت. فكيف يكون حديث آحاد ظنّي الثبوت ناسخًا لآيات متواترة وقطعية الثبوت؟ الجواب "إنّ الصحابة والتابعين أجمعوا أنّ الحديث يمكن أن يكون ناسخًا إذا كان قطعي الثبوت وإجماع الصحابة والتابعين هو حجّة قطعية. فكان قطعيٌّ ناسِخًا لقطعي". وينهي الفقيه اليافي كلامه قائلاً: هكذا فهم الفقهاء الأمر.

نجد في دراسة المواريث في الفصل الأخير من أطروحة سليني عن تاريخية التفاسير فوائدَ جمّة منها اشتغالها على المفسّرين الفقهاء، لأنّ القاعدة والمبدأ عند الفقهاء أن لا تؤخذ الأحكام من كتب التفسير ما لم يكن المفسّر فقيهًا، كما فعلت سليني، فكانت تفاسيرها في أكثرها من *أحكام القرآن* للقاضي أبي بكر ابن العربي (ت ١١٤٨م) الذي استند إلى جانب أمّهات المصنّفات المالكية إلى مصنّفات تلامذة مالك ولا سيّما شروح *الموطّأ* (موقفه ثابت في نقد الشافعية) و*الجامع لأحكام القرآن* للأنصاري القرطبي (ت ١٢٧٣م) ومصنّفات المذاهب الفقهية الأربعة جميعها هي مصادر القرطبي في تحليل الأحكام الفقهية.

لقد اهتمّت سليني "بالمجال التطبيقي في الاقتراب من المشاغل الفعلية الهامّة التي حرّكت عمل التفسير، فهي تنزل بالنظريات إلى مستوى التجربة النصّيّة" (سليني، ٢٠٠٢: ٣٢). وبحثها في تاريخية التفسير، واستقراء ما يناسب طبيعة النصوص القديمة يتلخّص في جانبين في رأيها: نسبية الحقيقة التاريخية واندراجها في مسار تاريخي أعمّ، وتأثّر الظاهرة الفقهية بأحوال المجتمعات فتنشأ الأحكام من مشغل ثقافيّ يكفل لها البقاء وعمل الاجتماع بها.

الخاتمة: الميّزات الفكرية لـ "النسوية الإسلامية التأويلية" بين الديناميكية والإشكالية

١- عودة إلى البداية لمراجعة مع دراسات "الجندر" التي تنتظم في الدراسات النسائية الجامعية في الولايات المتّحدة، منذ تسعينات القرن المنصرم وتأخذ حيّزًا لا يُغفل عنه في خطابات تتقاطع مع ميادين علمية متنوّعة من التنمية إلى الصحّة والعلوم الاجتماعية والإنسانية (عبّود، ٢٠٠٤) ومقارنة بهذا الدمج بين الدراسات النسائية و"الجندر"، فإنّنا لا نجد دراسات الجندر المنتظمة في الجامعات العربية على مستوى الدراسات العليا في فلسطين ومصر والسودان ولبنان والأردن وتونس واليمن تتقاطع مع الدراسات الإسلامية فكرًا ومؤسّسة. لذلك تمثّل تجربة ليلى أحمد في التعليم في كلّية اللاهوت في هارفرد صورةً جديرة بالتفحّص لتطوّر الدراسات الإسلامية وانفتاحها على الدراسات النسائية والجندر. وقد استنفدت ليلى أحمد عشر سنوات من البحث لإنجاز عملها *المرأة والجندر في الإسلام* (١٩٩٢) متّخذةً أولوية البحث حول المرأة المسلمة "من حيث موقعها في التاريخ لا بدّ أن يرتكز على الخطابات حولها، وما تشتمل عليه هذه الخطابات من تغيّرٍ وتنوّع" (أحمد، ١٩٩٩: ١٢).

٢- إنّ قراءة أسماء المرابط للنماذج النسائية في القرآن قد حرّرت مقاصد الخطاب من الغموض وأصبحت هي القراءة الأكثر إنسانية لمجموعة النساء المسلمات اللواتي تخاطبهنّ المرابط. فقد أعادت المرابط الاعتبار إلى النموذجي النسائي المثالي، هذا النموذجي المخفي الذي كان قد وضع طيّ النسيان. وفي القراءة التحرّرية مساهمة في تجديد الفكر الإسلامي، والتفكير فيه بصورة يتمّ معها "التفريق بين الرسالة القرآنية وبين التأويلات التي أدّت إلى تحجّر النصّ أو قتلت فيه روح الحوار" (المرابط، ٢٠٠٧: ٢٠). فالهدف في السياق المقاصدي للفهم والقراءة، كما تؤكّد المرابط "قضية تحرير المرأة على ضوء المبادئ الإسلامية الكلّية لمن يؤمن بالعدل الإلهي والضرورة الملحّة لرفع التمييز أو اللامساواة بين الرجال والنساء" (المرابط، ٢٠٠٧: ٢١).

وقد تزامن تأسيس مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية في الإسلام بالرابطة المحمّدية للعلماء أصلاً مع توقيع كتاب مديرة المركز أسماء المرابط *القرآن والنساء.. قراءة للتحرّر* (٢٠١٠) في ترجمته إلى اللغة العربية، ممّا يدلّ على اعتراف المؤسّسة الدينية الرسمية بأهمّية المعرفة التي تقدّمها النساء، وأهمّية قضاياها. ونظرة أوّلية إلى صفحة المركز بالرابطة[١] ستطلعنا على الانسجام بين أهدافه وبين ما إليه "النسوية الإسلامية":[٢]

إذًا إنّ قراءة النصّ القرآني من منظور نِسْوي إسلامي قد خلق ديناميكية حقيقية من أجل تحرّر نسائي وأثبت قدرة المؤسّسة الدينية الرسمية على الإصلاح من الداخل. وهذه القراءة التحرّرية والفهم الجديد يساعدان المرأة على استقلالها

---

(١) http://www.annisae.ma/Article.aspx?C=5583

(٢) فقد جاءت فكرة تأسيس المركز في إطار إعادة بناء المفاهيم والمصطلحات المفتاحية في ظلّ الرؤية القرآنية الكلّية، وإعادة بناء ثقافة الناس وتصوّراتهم بقضية المرأة وغيرها، بشكل متنام نحو الصواب. فالعلاقة بين المرأة والرجل فيما هو معلوم لدينا من الرؤية القرآنية هي علاقة مساواة في الحقوق وتكامل في الواجبات في إطار وحدة الخلق، ومن خلال هذه الوحدة يتّسق ويمتدّ الوجود الإنساني ويتحقّق العمران، وفي غياب استكمال عناصر هذه الرؤية القرآنية المبصرة يتمّ تعطيل كثير من الأدوار، وهذا ما وقع - للأسف - عبر التاريخ إلاّ ما استثني، وامتدّ إلى واقعنا المعاصر. لن تكون إذن إعادة النظر وبناء هذه الرؤية الكلّية بالأمر الهيِّن، ولكنّها ستشكّل بدون شكّ منطلقًا لا يمكن تجاوزه إذا أردنا الخوض في هذا العمل الإصلاحي للفكر الإسلامي المستمدّ من منبع النصوص الشرعية. وتلخّص أهداف المركز:

- مراجعة التراث الإسلامي بخصوص قضايا المرأة والقيام بمقاربة شمولية لها في النصوص الدينية وفي الواقع المعيش.
- سدّ الفراغ العلمي والبحثي في قضايا النساء في الإسلام.
- إشاعة خطاب علمي هادئ ورصين حول القضايا النسائية في الإسلام.
- النظر المتفحّص في القراءات التحرّرية من خلال نصوص الوحي وإعادة صياغتها وفق مقتضياته.
- كشف الخلط الذي وقع بين نصوص الوحي وأفهام الفقهاء وتطبيقاتهم واجتهاداتهم في الواقع التاريخي بمختلف تمظهراته.
- تجديد منظور الإسلام للمرأة على مستوى اجتهادات مختلف المذاهب الفقهية الإسلامية من جهة ثانية.
- رصد الأفكار والمفاهيم المتعلّقة بموضوع المرأة وتقييمها في ضوء التحوّلات الاجتماعية.
- إظهار التنوّع الثقافي والتاريخي والاجتماعي للنساء في العالم الإسلامي، والسعي إلى إحداث التعارف بين مختلف هذه الصيغ في ضوء مقتضيات الوحي.

الحقيقي وهويتها الإسلامية الأصيلة فيما يخصّ حقوقها ومسؤولياتها. والنظر إليها بوصفها شريكًا فعّالاً في مشروع المرأة والإصلاح والذي بادرت به المغرب منذ ٢٠٠٤، ويُنتظر أن تبادر به بلدان عربية أخرى.[١]

٣- تجاوز نصّ الحديث "لم يفلح قومٌ ولّوا أمرهم امرأة" بعد فهمه وإعادة تأويله بمنهجية نقدية إسلامية "علم الجرح والتعديل"، يعود للسوسيولوغيا الرائدة فاطمة المرنيسي. ولها الفضل بتأسيس الفكر النِّسوي أكاديميًّا واجتماعيًّا وإنسانيًّا في المغرب حيث تميّزت المرنيسي بأعمالها الرائدة بالخوض في التراث الفكري الإسلامي، وتنزيله على أرض الواقع للحياة الحقوقية للنساء بالمغرب. وبعدّها المنهجية تقاطع علم الاجتماع الرصين مع الدراسات الفكرية الإسلامية، وهنا تقع ديناميكية إدماج العلوم الإنسانية والاجتماعية في مناهج الدراسات الإسلامية. هذا التقاطع في الميادين العلمية أعطى الجرأة والشجاعة للكثير من طلاّبها وطالباتها لإقامة ورش عمل بإشراف المرنيسي إصرارًا على مطالب النساء وتطلعاتهنّ (بناني ومعادي، ١٩٩٥).

فقد جمعت المرنيسي بين فهم النصّ الديني المؤسّس للمفاهيم التي فرضت نفسها على الفقيه وبين واقع الأسرة المغربية من خلال الدراسات الميدانية. وخرجت بقناعة "أنّ المبدأ الرئيسي الذي ترتكز عليه الأسرة المسلمة هو هيمنة الذكور، والمنع المنظّم للمبادرة النسائية ولحقّ المرأة في تقرير مصيرها" وهذا بالذات دليل آخر على المواجهة التي قامت بها المرنيسي حين سلّطت الضوء على القضايا النسائية بالمغرب بين النصّ الديني والواقع الاجتماعي قبل أن يبدأ مشروع الإصلاح الديني الرسمي بالمغرب وقبل أن نسمع بـــ "النسوية الإسلامية".

٤- وفي السياق نفسه تعمل نائلة سليني - وإن خارج تيّار "النِّسْوية الإسلامية" المعلن عنها - فهي التأويلية بامتياز، والعالِمة الوحيدة بين هذه المجموعة من النِّسْويات المسلمات التي جاءت من دراسات الحضارة الإسلامية وتكتب أعمالها باللغة العربية. ورغم أنّ البعض يصف منهج سليني التفكيكي للخطاب

(١) انظر أعمال ندوة "مكتسبات المرأة التشريعية والسياسية: قراءة في التجربة المغربية والخيــارات الممكنة للمسار اللبناني" في الجامعة الأميركية في بيروت (٢٢-٢٣ نــوفمبر، ٢٠١٧)، بقيــد الإعداد للنشر.

بالمنحرف في أدبيات التفسير – خاصّة فيما يتعلّق بالأمور الفقهية المشتقّة من القرآن – فإنّ اشتغالها يقع في صميم تجديد الفكر الإسلامي ومجموعة الفقه التقليدي، وهذا هو السبب وراء السجالات الساخنة اليومية حول حقوق المرأة في الإرث في تونس (السيّد، ٢٠١٨: ١٣).

تعود ديناميكية "النِّسْوية الإسلامية التأويلية" إلى:

- تعزيز عملية القراءة والفهم والتأويل لهذه النصوص المرجعية القرآنية التي "تقرّ بالمساواة الكاملة المبنية على مبدأ التماثل في المعايير على المستوى الإنساني والعقيدي بين النساء والرجال" (صالح، ٢٠١٣)، وعلى المستوى الاجتماعي (التشريعات) قد تكشف أثر ثقافة المفسّر السلبية على معنى النصّ الذي يمتاز بروح التغيير وتطوّر الرسالة.
- امتلاك القدرة على تنزيل هذه القراءات على أرض الواقع السياسي والاجتماعي، حين تكشف عن أخطاء القراءات التقليدية الذكورية للنصوص الدينية، وعدم مشروعية استبعاد النساء من المجالات الدينية والعامّة ومن فضاء الديمقراطية. هؤلاء النِّسْويات المسلمات اللواتي يجتهدن في قراءة التاريخ الإسلامي والنصوص الدينية من قرآن وحديث، والتي أساء المفسّرون إلى المرأة بتفسيرهم المتحيّز ضدّها، لإعادة تأويلها تجانسًا مع النصّ أو تجاوزًا له، يقدّمن معرفة "من منظور كونها ليست نسوية مذهبية بل من منظور كونها نسوية معرفية لإعادة القراءة والفهم والتأويل".

الإشكالية الكبرى في "النسوية الإسلامية" الإصلاحية منها والتأويلية، كما تزعم هند مصطفى علي (علي، ٢٠١٣) – وهي محقّة بذلك – وكما تؤكّد أماني صالح، أنّها لا تُعدّ تيّارًا فكريًّا بل هي جهودٌ مشتّتة (صالح، ٢٠١٣: ١٠)، تحتاج إلى التراكم والرصد والتشبيك بين المفكّرات المسلمات لتصبح مدرسة في تجديد الفكر الإسلامي والنقد من الداخل لأداء المنظومة الفقهية التقليدية المسؤولة عن العلاقة بين الرجل والمرأة في الأسرة والمجتمع والحياة.

المصادر والمراجع

المصادر

ابن سعد، محمّد البغدادي (ت ٢٣٠هـ/٨٤٥م). *الطبقات الكبرى*؛ تحقيق إحسان عبّاس. بيروت، دار صادر، ١٩٦٠-١٩٦٨م.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمّد (ت ٥٠٢هـ/١١٠٨م). *مفردات ألفاظ القرآن*؛ تحقيق صفوان عدنان داوودي. دمشق؛ بيروت، دار القلم؛ دار الشامية، ٢٠٠٢م.

المراجع

أحمد، ليلى. *المرأة والجنوسة في الإسلام: الجذور التاريخية لقضية جدلّية في الإسلام*؛ ترجمة منى إبراهيم وهالة كمال. القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة في مصر، ١٩٩٩م.

إدالكوس، عبد الله. *في نقد الخطاب الحداثي: عبد الوهّاب المسيري ومنهجية النماذج*. الدار البيضاء؛ بيروت، المركز الثقافي العربي ومؤسّسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٤م.

بناني، فريدة وزينب معادي، *مختارات من النصوص المقدّسة المرسّخة للحقوق الإنسانية في الإسلام: وثيقة عمل أوّلية لورش كتابة من تنشيط فاطمة المرنيسي*. الرباط، مؤسّسة فريدريش إيبرت، ١٩٩٥م.

جدعان، فهمي. *خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرّية*. بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠م.

دوس، ميشيل. *مريم المسلمة*؛ ترجمة عبّود كاسوحة. بيروت، قدمس، ٢٠٠٨م.

الرافعي، كوثر. "القراءة والفهم والتأويل"، في *أعمال الندوة العلمية الدولية (١٣-١٥ نوفمبر ٢٠١٤) في كلّية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان*. تونس، دار نهى للطباعة صفاقس، ٢٠١٤م.

زمرّد، فريدة. *مفهوم التأويل في القرآن الكريم: دراسة مصطلحية*. الرباط، مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمّدية للعلماء بالرباط، ٢٠١٣م.

سليني، نائلة. *تاريخية التفسير القرآني: قضايا الأسرة واختلاف التفاسير، النكاح والطلاق والرضاعة والمواريث*. بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م.

-----. "تحسين وضع المرأة مشروط بإعادة النظر في المواريث"، في موقع *المغرب الإلكتروني* (٩-٣-٢٠١٥م).

السيّد، رضوان. "الشرعية الإسلامية في المجتمع والدولة"، في *الشرق الأوسط* عدد ١٤٥١٤ (٢٤-٨-٢٠١٨م).

صالح، أماني. "الأبعاد المعرفية للنسوية الإسلامية"، في *النسوية والمنظور الإسلامي: آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح*؛ تحرير أميمة أبو بكر. القاهرة، مؤسسة المرأة والذاكرة؛ KVINFO & DEDI، 2013م، ١٠-١٨.

عبّود، حسن. "النِّسْوية والإسلام والخوف من الازدواجية في المعايير"، في كتاب *باحثات* ٩ (٢٠٠٣-٢٠٠٤م)، ٣٧٥-٣٨١.

-----. "نموذج من التجارب العالمية: تجربتا جامعة باريس السابعة/فرنسا وجامعة تورنتو في ولاية أونتاريو كندا"، في *وقائع ندوة إدماج منظور الجندر في سياسات ومناهج الجامعة اللبنانية*. بيروت، اليونسكو وتجمّع الباحثات اللبنانيات والجامعة اللبنانية، ٢٠٠٤م.

عزّت، هبة رؤوف. *المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية*. فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م.

علي، هند مصطفى. "نحو صياغة خطاب نسوي بديل: قراءة نقدية"، في *النسوية والمنظور الإسلامي: آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح*؛ تحرير أميمة أبو بكر وترجمة راندا أبو بكر. القاهرة، مؤسّسة ملتقى المرأة والذاكرة، ٢٠١٣م، ١٥١-١٦٣.

عمارة، محمّد. "التحرير الإسلامي للمرأة"، في *الحياة*، ٣١ تموز ١٩٩٤م.

المرابط، أسماء. *الإسلام والمرأة: الطريق الثالث*؛ ترجمة بشرى الغزالي. الرباط، دار مرسم، ٢٠١٤م.

-----. *القرآن والنساء: قراءة للتحرّر*؛ ترجمة محمّد الفرّان. ليون، توحيد للطباعة والنشر، ٢٠٠٧م.

المرنيسي، فاطمة. *الجنس كهندسة اجتماعية بين النصّ والواقع*؛ ترجمة أزرويل فاطمة الزهراء. الدار البيضاء، نشر الفنك، ١٩٨٧م.

-----. *الحريم السياسي: النبيّ والنساء*؛ ترجمة عبد الهادي عبّاس. دمشق، دار الحصاد، ١٩٩٣م.

-----. *السلوك الجنسي في مجتمع إسلامي رأسمالي تبعي*؛ ترجمة أزرويل فاطمة الزهراء. بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٢م.

المنتار، محمّد. "التأويل وآفاق المعرفة القرآنية"، في *التأويل*: مجلّة علمية محكّمة متخصّصة تُعنى بالدراسات القرآنية والتأويلية – الرابطة المحمّدية للعلماء بالمغرب ١ (٢٠١٤م)، ١٠٥-١٢١.

ناصف، ملك حفني. *النسائيات*. الطبعة الثالثة. القاهرة، مؤسسة المرأة والذاكرة، ١٩٩٨م.

Ahmad, Leila. *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. New Haven and London, Yale University Press, 2011.

-----. *Women and Gender in Islam: Historical Root of a Modern Debate*. New Haven and London, Yale University Press, 1992.

Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. *The Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ al-Bukhari - Arabic and English*; trans. Muhammad M. Khan. Medina, Dar al-Fikr, 1981.

Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Cambridge Massachusetts, Schenkman Publishing Company, 1975; Indiana University Press, 1987.

-----. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in*

Islam; translated by Mary Jo Lakeland. Boston, Wesley Publishing Company, 1991.

-----. *Dreams of Tresspass: Tales of a Harem Girlhood*. Boston, Addison-Wesley Publishing Company, 1994.

Smith, W. Robertson. *Kinship and Marriage in Early Arabia.* Boston, Beacon Press, 1903.

Stowasser, Barbara. *Women and the Quran*. New York & Oxford, Oxford University Press, 1994.

Watt, Montgomery. *Muhammad at Mecca. Muhammad at Medina*. London, Oxford University Press, 1950.

الفصل التاسع

الفقه الإسلامي في الأدب: أهمّية الإجراءات القضائية في كتاب *الفرج بعد الشدّة* للتنوخي

انتصار راب وبلال الأرفه لي

المقدّمة[١]

ما هو دور الفقه الإسلامي في الأدب؟ وبطريقة عكسية، ما هو دور الأدب في الفقه الإسلامي؟ ينطلق هذا البحث للإجابة عن هذين السؤالين البالغي الأهمّية – واللذين عادةً ما يظهران في الأوساط التأويلية للفقه والأدب – من خلال الإحالة لأحد أهمّ القصّاص في التاريخ الإسلامي المبكّر. كان أبو عليّ المُحَسِّن التنوخي (ت ٣٨٤هـ/٩٩٤م) أديبًا وقاضيًا في الوقت نفسه، وقد أدلى بدلوه في مجالَي الأدب والفقه، ولكن بأساليب وطرق غير متوقَّعة. إذ لم تتناول قصصه مثلاً الموضوعات الأدبية في الفقه، ولم تكن قصصًا تمثيلية لوقائع متخيّلة، كما كان الحال مع هاربر لي (Harper Lee) في روايته *أن تقتل طائرًا بريئًا* (Lee, 1960)، وهي رواية صارت علامةً في الأدب الأميركي الحديث عرضت لشخصيتها البطولية التي تمثّلت (مع تحوّلها إلى موضع شكّ فيما بعد) ببطلها المحامي آتيكوس فيتش (Atticus Fitch) ومعالجته لموضوعات جوهرية من قبيل العدالة العرقية والجنائية

(١) نقل هذه المقالة إلى العربية علاء كيّالي، وقد نُشرت نسخة أوّلية منها بالإنجليزية (Rabb and Orfali, 2019).

(Lee, 2015).[١] ولكنّ قصص التنوخي اهتمّت بعرض موضوعات دنيوية ذات جذور قانونية بصيغة أدبية، من قبيل التجّار المشاكسين والمتقاضين الجشعين والغيرة في المحاكم الشرعية والسلطانية. وقدّمت هذه القصص آنذاك دروسًا أخلاقية من زمانها ومحيطها، تمامًا كما يُتوقّع من الأدب الخيالي. وكان الشكل الأدبي الذي استُخدم لنقل الدروس الأخلاقية في العصر الوسيط في بغداد هو السرد، وقد تفوّق التنوخي بعرضه لتلك الدروس في مختاراته الأدبية. ونقلت هذه القصص في الوقت نفسه دروسًا هامّة عن الفقه، أو التصوّر الشائع له آنذاك من خلال نُقول عَرَضية للإجراءات القضائية. ولأنّ استحضاره للإجراءات في المحاكم كان عَرَضيًّا في سياق السرد، تشكّل هذه القصص والتمثيلات مادّة للمؤرّخين يستطيعون توظيفها في استكمال القصص والتقارير المختصرة والتعليمية حول الإجراءات القضائية الواردة في المصادر التقليدية للفقه الإسلامي المبكّر.

وقد صنّف أدباء المجتمعات العربية الإسلامية في العصور الوسطى كتب المختارات الأدبية باعتبارها ممارسة عملية للأدب. أمَّا مصطلح الأدب فغالبًا ما يُترجَم بـــ "literature"، غير أنّ هذه الترجمة تبعده عن خصوصيته الدلالية.[٢] لقد كانت الأعمال الأدبية تُنخل وتصفّى باستمرار عبر شبكات رسمية أو شبه

---

(١) وللمزيد عن بطل هذه الرواية الخيالية ومصداقيته في التعامل مع الإجراءات القضائية السابقة واتّصال هذه الإجراءات بالواقع، انظر مراجعة كينيدي (Kennedy, 2015).

والإشارة هنا إلى مقال بتاريخ ١٩٩٢ لأستاذ القانون مونرو فريدمان (Monroe Freedman) والذي ينتقد التناولَ الإيجابي للأعمال الروائية الأدبية ذات الطابع الإجرائي القضائي باعتبارها تمثّل محامين حقيقيين (انظر أيضًا: Kakutani, 2015; Garber, 2015).

(٢) للمزيد عن مصطلح الأدب، انظر الفصل الأوّل والمصادر المذكورة في هوامشه من كتاب الأرفه لي (Orfali, 2016).

وللتوسُّع انظر أيضًا ملاحظات ياكو هامين – أنتيلا (Jaakko Hämeen-Anttila): "في سياقات هذه المعاني الأخلاقية والمهنية والأدبية، لا يقتصر مصطلح الأدب على الإشارة إلى الأدب (literature) ولكن إلى السلوكيات المثالية وإرادة الأديب وقدرته على وضع الحكمة النظرية المنتشرة في كتب الأدب موضع التنفيذ. كما يُصطلح بالأدب (literary *adab*) على قدرة الإنسان المثقّف على اقتباس مادّته بالشكل المناسب. وتهيّئ السياقات الاجتماعية والاستخدامُ المناسب للأدب الإنسانَ ليكون أديبًا" (Hämeen-Anttila, n.d.).

رسمية من المثقّفين الذين نشطوا إلى جانب المدارس التعليمية الرسمية. ورسم الأديب آنذاك – وهو المثقّف الماهر الذي قدّم أعمالاً أدبية أو انخرط في تشكيلها – حقولاً معرفية مختلفة يتّسع نطاقها للشعر وعلوم النحو، للتاريخ والسِّيَر، لعلم الكلام والفلسفة، للتصوّف وعلوم القرآن، هذا إلى جانب الفقه، غير أنّ دارسي الأدب اليوم لا يُولُون الفقه حقّه من الاهتمام والدرس. فقد ترك هؤلاء الأدباء مدوّنات ضخمة تضمّ تعليقات اجتماعية على روابط معقّدة بين خواطر فكرية وأخرى دينية (أو مثالية)، وكذلك بين علاقات اجتماعية وأخرى سياسية في المجتمعات الإسلامية المبكّرة. وقد تعامل الأديب مع هذه الموضوعات بصفته كاتبًا لها وفيها، وناقدًا في الوقت نفسه.

وتتّصل بعض هذه الخواطر الدينية والعلاقات المؤسّساتية بالوظيفة الاجتماعية للفقه الإسلامي، وبالإجراءات القضائية، وبالقضاة الذين أسهموا في إنتاج الاثنين. وعلى الرغم من قلّة الأعمال التي تدرس هذا الأمر بشكل كافٍ، فإنّه يمكننا التنبّه إلى وجود أنواع أدبية مختلفة اختصّت بالقضاء والقضاة. وقد سجّلت كلٌّ من مصنّفات سِيَر القضاة – المسمّاة *أخبار القضاة* – والمصنّفات المرجعية القضائية – التي تندرج تحت عنوان *أدب القاضي* – نماذج عن الإجراءات القضائية وآداب المحاكم التي كان على القضاة مراعاتها بينما كانوا هم أنفسهم مصدرها.[1] وبالرغم

---

(١) تتضمّن هذه الكتابات: النوع الأدبي الموسوم بـ "أدب القاضي" – الذي نجده في الأعمال الفقهية المبكّرة كما في أعمال قائمة بذاتها –، وأخبار القضاة المتضمّنة في كتب طبقات الفقهاء أو غيرها من كتب الطبقات والسير والتراجم التي تتضمّن تراجم لفقهاء أو قضاة، أو كتب الأمالي الحديثية والإمامية والتي غالبًا ما تتضمّن أقوالاً منسوبة إلى قضاة أو أسئلة فقهية (خاصّة في التراث الشيعي الإمامي)، وكتب التاريخ والتي تتضمّن تقارير عن قضايا فقهية محوريّة وأخرى كانت محلّ نزاع وتشتمل على أخبار القضاة أو تدور في قاعات المحاكم، وأخيرًا وليس آخرًا المؤلّفات الأدبية التي تسجّل حياة القضاة والقضايا التي يحكمون بها، كالقصص الثلاث التي ينقلها التنوخي وندرسها بدورنا في هذا البحث. غير أنّ الدراسات الحديثة المُهتمّة بهذه الأنواع الأدبية تكاد تكون معدومة، ومن المفيد في هذا السياق الإحالة إلى دراستين تمهيديتين حول القضاة في التاريخ القضائي الإسلامي المبكّر والمصادر المعنية بأخبارهم (Masud, 2008; Tillier and Bianquis, 2010).
وللاطّلاع على دراستين رائدتين عن هذه المؤلّفات والقضاة الوارد ذكرهم فيها، انظر كتابي تيلييه (Tillier, 2017; Idem, 2009).

من وجود قواسم مشتركة لمفهوم الأدب بين الأعمال الأدبية والآداب القضائية، فإنّ الدراسات اليوم تفصل تمامًا بين هذين النوعين (Masud, n.d.). ولكنّ المفهومين غير منفصلين في أدب التنوخي على خلاف ما هو الحال عليه اليوم.

ويشكّل الأدب نافذةً على بعض القضايا الحياتية اليومية في أوائل العصر الإسلامي، تلك القضايا التي نادرًا ما تُدوّن في المصادر، وهي إن دُوّنت فبشكل متناثر، وانتقائي، وغير منهجي. ويسعى مؤرّخو الفقه والأدب على حدٍّ سواء إلى التعرّف على حياة المسلمين اليومية وتجارهم في الأسواق والمساجد وكيفية معالجتهم للخصومات والنزاعات، في البلاطات السلطانية والمحاكم القضائية. ويقدّم الأدب منظورًا تخييليًّا لذلك العالم "الواقعي"، حتّى وإن كانت هذه الواقعية غير قابلة للإثبات.[١] ويعمل الأدب – وهو سبيلنا للتعرّف على الاستثنائي والغريب آنذاك – كعدسةٍ ننظر من خلالها إلى نماذج من حياة الناس العاديّة. وعلى الرغم من أنّ مؤلّفي هذه السرديات قد عملوا بشكل مباشر على نقل أكثر الأحداث إثارةً واستحقاقًا للحفظ، فإنّنا نبدأ هذا البحث بفرضية أنّ الأدب لا يستطيع إلاّ أن يعكس مشاهد عادية من خلافات ونزاعات استثنائية.

ونسلّط الضوء في هذا البحث على بعض ملامح الفقه الإسلامي والإجراءات القضائية التي تظهر عَرَضيًّا في مؤلّفات التنوخي الأدبية، وهو أديب تقاطعت في أعماله خيوط الأدب بخيوط الفقه في مجتمع إسلامي مبكّر. وسنختار من أعماله *الفرج بعد الشدّة*، وهو كتاب مختارات أدبية وضعه مؤلّفه في بغداد، لننظر في قضايا تعود للقرن ٤هـ/١٠م.

ويقترح هذا البحث أنّ المصادر الأدبية تسجّل – عرضًا في الغالب – مشاهد تسلّط الضوء على مفاهيم وأفكار منتشرة حيال الإجراءات القضائية. كما أنّ قيمة هذه الإشارات العَرَضية عند المعنيّين بالفقه المذكورين في تلك القصص معاكسة لقيمتها في أذهان أصحاب الفكر القضائي اليوم. وقد كانت تلك الإشارات ثانوية، ومتعلّقة بمحيط القضايا، وراسخة إلى حدّ اكتفاء المؤلّف بمجرّد ذكرها

(١) وللمزيد حول استخدام الترجيح في التاريخ الإسلامي وعلم التاريخ، انظر: (Mottahedeh, 1980: 53 and passim).

بشكل عابر. هذه المميّزات بالضبط هي التي تجعل من المصادر الأدبية ملاحق مفيدة لمصادر تقليدية للتاريخ التشريعي الإسلامي المبكّر، خصوصًا لأيّ دارسٍ مهتمٍّ بفهم الإجراءات القضائية الإسلامية وعلاقتها ببناء الفقه الإسلامي ووظيفته وتطوّره.[١]

ونقدّم فيما يلي للتنوخي وكتابه *الفرج بعد الشدّة* بشكل أكثر تفصيلاً، لنسرد بعد ذلك عيّنات قصصية من مذكّرات التنوخي التي تعود لبغداد في القرن ٤هـ/١٠م. ثمّ نحلّل كلاً من هذه العيّنات من باب الإجراءات القضائية التي جاءت فيها، وننتهي إلى تقديم خلاصة بخصوص الدور المركزي الذي أدّته الإجراءات القضائية، كما ظهرت عَرَضيًّا في الأعمال الأدبية، باعتبارها نافذة لنا على الفقه الإسلامي المبكّر.

أوّلًا: القاضي التنوخي ومُصنَّفه *الفرج بعد الشدّة*

علاوة على تصنيفه للمختارات الأدبية، عمل أبو عليّ المُحَسِّن التنوخي قاضيًا في بغداد زمن العبّاسيين وكان ذائع الصيت بين أقرانه القضاة والأدباء. وهو ينحدر من عائلة اشتهرت بقضاتها الذين دانوا بالاعتزال – أو المذهب الكلامي العقلاني في الإسلام –[٢] وكان هو أيضًا من أتباع هذا المذهب الكلامي، الأمر الذي انعكس في أعماله الأدبية. إذ ترتبط الأعمال الأدبية دومًا بهوية مؤلِّفيها ومُثُلهم، وكتابات التنوخي تعمّدت هي الأخرى تضمين بعض الأفكار الدينية والأخلاقية (Khalifa, 2010). وقد عملت جوليا براي (Julia Bray) على استنباط بعض الموضوعات المرتبطة بالاعتزال من مصنّفات التنوخي الأدبية (Bray, 2004). كما درس فلوريان سوبيروج

---

(١) هذا هو المشروع الذي نسعى إلى المساهمة فيه. وقد صدر مؤخّرًا مجلّد يجمع عددًا من الدراسات حول هذا الموضوع (Rabb and Balbale, 2017).

كما أنّ أكثر الدارسين كتابةً حول قضاة المسلمين المتقدّمين في العراق هو ماثيو تيلييه. انظر بصورة خاصّة عمله *L'invention du cadi* الذي أحلنا إليه أعلاه؛ وأعماله الأخرى (Tillier, 2004; Idem, 2009a: 49; Idem, 2009b; Idem, 2010-2011).

وقد كتب تلييه عن قضاة مصر (على سبيل المثال: Tillier, 2011a; Idem, 2011b).

(٢) وللمزيد حول عائلة التنوخي وللاطّلاع على دراسة تناولت أسانيده، انظر (Bray, 2008)، وانظر أيضًا (Idem, 1998).

(Florian Sobieroj) بعض حكايا التنوخي المناهضة للتصوّف والمتعلّقة بمتصوّفة بغداد وسواها (Sobieroj, 1999: 68-92, especially 77ff). غير أنّ لأعمال التنوخي مصادرها وأصولها التي اقتُطفت منها ولها أيضًا تأثير ورؤية خاصّة بها.[١] وبالتّالي بدلاً من تصنيف مؤلّفات تختصّ بالكلام أو الفقه، تقدِّم هذه المصنّفات مؤلِّفَها التنوخي باعتباره أديبًا وكاتبًا وناقدًا أدبيًّا،[٢] ذا رؤية وخبرة غنيّتين في الفقه والإجراءات القضائية في زمانه.

ومن أشهر مؤلَّفات التنوخي كتابان: *نِشْوار المحاضرة* و*الفرج بعد الشدّة*. أمّا *نشوار المحاضرة*، فهو مجموعة من الحكايات والنوادر عن كبار موظّفي الدولة. ويخبر المؤلّف أنّه صنّفه عن طريق روايات شفهية من معاصرين له. ولسوء الحظّ لم تصلنا إلاّ أربعة فصول من فصوله الأحد عشر (انظر مقدّمة: التنوخي، ١٩٧١).

أمَّا *الفرج بعد الشدّة* ففصوله مرتّبة بحسب الموضوعات، ويجمع قصصًا تعكس النوع الأدبي الذي اختاره المؤلّف عنوانًا للكتاب، أي "الفرج بعد الشدّة" (التنوخي، ١٩٧٨). ولم يكن التنوخي أوّل من عالج هذا الموضوع في هيئة كتاب، فالظاهر أنّ أوّل مؤلِّفٍ كتب في هذا النوع الأدبي هو ابن أبي الدنيا (ت ٢٨١هـ/٨٩٤م) الذي صنّف كتابه *الفرج بعد الشدّة* قبل التنوخي بقرن من الزمن (ابن أبي الدنيا، ١٩٩٢).[٣] وتلاحظ جوليا براي على غرار فرانشسكو غابريلي (Francesco Gabrieli) أنّ التنوخي كان محرّر كتاب *الفرج* لا مؤلِّفه، ذلك أنّ العديد من قصصه يمكن ردّها إلى مصادر سابقة عليه، *كالأغاني* لأبي الفرج الأصفهاني (Bray, 1991: 108-127, especially 115)، وهو أمرٌ شائعٌ في الكثير من مؤلَّفات المختارات الأدبية المبكّرة. وقد أثّرت قصص *الفرج* ونوادره بمؤلَّفات لاحقة *كمقامات* الهمذاني (Hämeen-Anttila, 2002: 80-82, 101-105)، غير أنّ تلك الأعمال لا تضاهي في شموليتها كتاب *الفرج* عند الحديث عن

---

(١) تؤكّد الدراسات الحديثة حول المختارات الأدبية أنّ "المادّة المجموعة والمُضمَّنة في هذه المؤلَّفات تسعى في المقام الأوّل إلى إثبات وجهة النظر الخاصّة بالمصنّف" (Orfali, 2012: 32).

(٢) للإحاطة بفهارس الأعمال المنسوبة للتنوخي، انظر (Seidensticker, n.d.: 757-758).

(٣) ولمعلومات حول ترجمة ابن أبي الدنيا، انظر (Librande, 2005).

النوع الأدبـــي «الفرج بعد الشدّة». ذلك أنّ *الفرج* للتنوخيّ ينهل من مصادر أوسع بكثير من مصادر المؤلّفات الأخرى، والأهمّ في هذا السياق هو ما يضمّه *الفرج* من قصص القضاة والموظّفين ومعارف التنوخي الأخرى التي دارت في بلاطات الحكّام والمحاكم القضائية آنذاك.

ويعرض *الفرج*، علاوةً على تقديمه اهتمامات صاحبه الأدبية والأخلاقية، معالم عديدة من حياة التنوخي ومهنته ومحيطه وثيمات فقهية واجتماعية وعلمية. ويظهر هذا جليًّا في الدراسات المتنامية حول التنوخي التي تستخدم قصصه في تشكيل صورة لتاريخ بغداد الاجتماعي والسياسي في القرن ٤هـ/١٠م. وينبّه آري شيبرز (Arie Schippers) على حكايات التنوخي ذات الطابع المديني في *الفرج* من خلال تركيزه على سلطة الخلفاء، ومكانة المرأة الاجتماعية، ووصف الأماكن، وجوانب أخرى من حياة العراق المدينية في الفترة الإسلامية المبكّرة (Schippers, 2002-2003: 39-51). وكذلك يقتبس هارتموت فندريش (Hartmut Fähndrich) من *نشوار المحاضرة* جوانب مهمّة من الأخبار التاريخية والسياسية والبيانات الإدارية المتّصلة بإجراءات بلاطات الحكّام وثيمات شبيهة أخرى (Fähndrich, 1988: 81-115). ويؤكّد فرانشسكو غابريلي على أهمّية *الفرج* التاريخية عند محاولته إعادة رسم صورة الحياة الاقتصادية والمؤسّسات والأعراف والتقاليد آنذاك (Gabrieli, 1941: 6-44). وتسجّل ناديا الشيخ في *نشوار المحاضرة والفرج بعد الشدّة* انطباعات عدّة عن حياة النساء آنذاك فيما يتعلّق بالنواحي الأخلاقية والحياة الأسرية والعلمية والتربوية ونشاطاتهنّ الاقتصادية وسلطتهنّ السياسية (El Cheikh, 2002: 129-152). بينما تضيء جوليا براي على الموضوعات الطبّيّة وأمراض ذلك الزمان في الفصل العاشر من كتاب *الفرج* (المخصّص للحكايات ذات الطابع الطبّي)، وتنبّه كذلك إلى الاعتقادات السائدة حول علاجات تلك الأمراض باعتبارها نوعًا من «المعجزات العلمانية» (Bray, 2006: 215-249). وباستثناء تبيين ماثيو تيلييه (Mattieu Tillier) لبعض الثيمات القضائية في *نشوار المحاضرة* (Tillier, 2007: 139-170; 2008: 1-24)، فإنّ المؤرّخين القانونيين بالكاد تنبّهوا إلى ذكر الإجراءات القضائية في مؤلّفات التنوخي الأدبية وأهمّيّتها.

وتحمل مصنّفات التنوخي في حقيقة الأمر جميع سمات المصنّفات الأدبية، غير أنّنا نستطيع قراءتها لتتبّع الإجراءات القضائية. وهي مصنّفات معنية بالدرجة الأولى بالتنشئة الأخلاقية والاجتماعية والتربية الفكرية والتسلية (Orfali, 2012: 29-30). كما توفّر عدسةً مفيدة ننظر من خلالها في القيم الاجتماعية والسياسية السائدة آنذاك، بما في ذلك القيم المتعلّقة بالأحكام القضائية والدلالات الاجتماعية للفقه الإسلامي والإجراءات القضائية، وهو الموضوع الذي سننظر فيه الآن.

ثانيًا: في القضاة والمحاكم في مؤلّفات التنوخي: ثلاث دعاوى

يضمّ كلا المؤلَّفَين، *النشوار والفرج*، قصصًا عن القضاة، غير أنّ هذا البحث يركّز على كتاب الفرج لتوضيح كيفية توظيف التنوخي لنماذج معاصرة من الإجراءات القضائية والفقه الإسلامي لإضفاء شكل المحاكمة على ثيمة «الفرج بعد الشدّة». ويبيّن التنوخي من خلال سردياته القصصية – والتي تحمل كلٌّ منها عبرة اجتماعية أخلاقية – عناصر مهمّة من الإجراءات القضائية التي كانت شائعة آنذاك في المحاكم وفي أذهان القضاة والنخبة والأشخاص العاديين ممّن قد يعيشون قصّة مشابهة لقصص التنوخي. ونعرض فيما يلي ثلاثة أمثلة عن تلك الدعاوى لإظهار التعقيدات المتعلّقة بالعِبَر الأدبية–الأخلاقية والإشارات العَرَضيّة للإجراءات القضائية في كلٍّ منها.

الدَّعْوى الأولى: اللجاج[1] شُؤْم (التنوخي، ١٩٧٨: رقم ٢٧٢، ج٣: ٧٣–٧٦)

الدعوى الأولى التي سنتعرّض لها حكاية أدبية تقدّم درسًا في ذمّ اللجاج المفرِط والمطالبات غير المبرّرة، في حالٍ يكون إظهار الرحمة فيها أفضل لصالح المدّعي. وتُظهر القصّة – بالمصطلحات القضائية – دورَ الشهود في النظام القضائي الإسلامي: من قبيل تحصيل الحقوق، وتصديق أصحاب تلك الحقوق في المحاكم، والإجراءات القضائية بخصوص تخيُّر الأحكام من مذاهب شرعية بعينها في سبيل التأثير بمجريات المحكمة وبالتالي إبرام الحكم.

---

(١) اللجَّاج شؤم أو اللجَاج شؤم.

وتأتي الدعوى في سياق سرد المؤلِّف لحكايةٍ سمعها على لسان شيخٍ أحدِ قضاة آسيا الوسطى المشهورين: أبـــي الحسن الكرخي (ت ٣٤٠هـ/٩٥٢م)، حين كان ذلك الشيخ يعمل قاضيًا على أعمال نواحي واسط وكور الأهواز (نفسه: ٣، ٧٣). هي قصّة رجلين تشاجرا وأفرطا في الجدل واللجاج في رحلة للحجّ، ليتدخّل رجلٌ ثالث (هو راوي الحكاية) فيخبرهم أُمثولة عن دعوى قضائية مغزاها أنَّ سلوكهما في المشاحنة قد يوصلهما إلى نهاية سيئة. وكانت القصّة خبرًا عن دعوى رُفعت إلى القاضي الراوية:

«فقال (القاضي الراوية): كنتُ أتولّى القضاء، في البلد الفلاني، فتقدّم إليّ رجلان، فادّعى أحدهما على الآخر عشرين دينارًا. فقلت للمدّعى عليه: ما تقول؟

فقال: له عليّ ذلك، إلاّ أنّي عبدٌ لآل فلان، مُكاتِبٌ، مأذون لي في التصرّف، واتَّجَرْت، فخسرت، وليس معي ما أعطيه، وقد عاملني هذا الرجل سنين كثيرة، وربح عليَّ أضعاف هذه الدنانير مرارًا، فإنْ رأى القاضي أنْ يسأله الرفق بـــي، فإنِّي عبد، وضعيف، ولا حيلة لي.

فسألتُه أن يرفق به، ويؤخِّره، فامتنع. فقلت: قد سمعت.

فقال: ما لي حيلة.

فقال الرجل: احبسه لي. فعاد العبد يسألني، فسألته أنْ لا يفعل، وبكى العبد، فرققت له، وسألت خصمه أن لا يحبسه، وأن ينظره.

فقال: لا أفعل.

فقال العبد: إنْ حبسني أهلكني، ووالله ما أرجع إلى شيء، وإنّه ليضايقني، ويلجُّ في أمري، وقد انتفع منّي بأضعاف هذه الدنانير، وورث منذ أيّام من أخي ألوف دنانير، فأُشير عليَّ بمنازعته إلى القاضي في الميراث، فلم أفعل.

قال: فحين قال ذلك، توجَّه لي وجه طمع في خلاصه من لجاج ذلك الغريم، وقد كان غاظني بلجاجه ومحكّه. فقلت: كيف ورث أخاك، وأردتَ منازعته؟

فقال: إنّ أخي كان عبدًا له، مأذونًا له في التصرّف، وكان يتَّجر ويتصرَّف، ويؤدِّي إليه ضريبته، وجمع مالاً وأمتعة، بأكثر من ثلاثة آلاف دينار، ثمّ مات، ولم يخلّف أحدًا غيري، وأنا رجل ضعيف مملوك، ولي ابنان طفلان من امرأة حرّة، وهما حُرَّان، فأنا أعولهما، وأعول نفسي وزوجتي، وأُؤَدِّي إلى مولاي ضريبته، فطمعت في أن أنازعه في الميراث، وآخذ شيئًا أعود به على نفسي وأولادي وعيالي، فقيل لي: إنّك لا ترث، فلم أحبّ منازعته؛ صيانة له، وهو الآن يضايقني.

قال: فقلت للرجل: هو كما قال، إنَّ أخاه كان عبدك، ومات، وخلَّف عليك تركة قيمتها ثلاثة آلاف دينار؟

قال: نعم.

فقلت له: ولهذا العبد طفلان حُرَّان؟

قال: نعم.

فقلت: قُم، فأخِّره بالدنانير، ولا تطالبه بها.

فقال: ما أبرح إلاّ بالدنانير، أو بحبسه.

فقلت: اقْبَل رأيي، ولا تلج.

فقال: لا أفعل.

فقلت: إنّك متى لم تفعل؛ خرج من يدك مال جليل.

فقال: لا أفعل.

قال: فقلت للعبد: قد أذنت لك أن تتكلّم عن ابْنَيْك الطفلَين، وهما، **على مذهب عبد الله بن مسعود وهو مذهبي، أَحَقُّ بالميراث من مولاه**، وإنْ كنتَ أنت حيًّا، فإنّك بمنزلة الميِّت للعبوديّة، فطالِبْه عن ابْنَيْك الحُرَّيْن الطفلَين بالتركة.

قال: **فطالبه بها. فأحضرت الشهود، فأعاد الخصومة والدعوى، ولم أزل بالمولى، حتّى أسمعت الشهود إقراره بما كان أقرَّ به عندي**، ثمّ حكمت للابْنَيْن الطفلَين بالتركة، وانتزعتُ جميعها من يده، وسلَّمت إليه منها عشرين دينارًا؛ لما أقرّ له العبد به، وجعلت ذلك دَيْنًا عليه لابْنَيْه.

وسلَّمْتُ مقدار ثمن العبد، من مال الطفلَين، إلى أمين من أمنائي،
وقلت: اشْتَرِ أباهما من مولاه بهذه الدنانير، وأعْتِقْه عليهما، ففعل.
وجعلت باقي مال الطفلين في يد أبيهما، وأمين جعلته عليه مشرفًا، وأمرت الأب أن يتَّجِر لهما بالمال، ويأخذ ثلث الربح، بحقّ قيامه، **وحكمت بالجميع، وأشهدت على إنفاذي الحكم له الشهود.**
فقام العبد، وهو فرحان، وقد فرَّج الله عنه، وآمنه أن يُحْبَس، وعتقت رقبته، وصار موسرًا.
وقام اللجوج خاسرًا حائرًا، وقد أخذ عشرين دينارًا، وأعطى ثلاثة آلاف دينار» (نفسه: ٣، ٧٣-٧٦).

تقدِّم الحكاية عبرتها الأخلاقية بخصوص الإفراط في اللجاجة والجدل، وربّما المشاكسة غير المُبَرّرة، وتخلص إلى أنّها جميعًا لا تعود بالخير على أصحابها حتّى وإن كانوا محقّين في دعاواهم. والمهمّ فيما يتعلّق ببحثنا هو أنّ في الحكاية تفاصيل عَرَضية لقواعد أساسية في الفقه الإسلامي، بما في ذلك توظيف القاضي لقاعدة قانونية من مدرسة ابن مسعود الفقهية (ت ٣٢هـ/٦٥٢-٦٥٣م) في العراق،[1] وذلك دون التحقّق من مدرسة الخصم الفقهية، ودون فرض المدرسة الحنفية على الإجراءات، كما كان الحال في المحاكم السنّية العراقية آنذاك. وقد جاءت هذه القضية في أعقاب قضية ميراثٍ كان يستطيع المَدين/العبد فيها أن يستعيد ميراث أخيه المتوفَّى، غير أنّ الدائن أخذ الميراث كلّه لنفسه وأقنع المَدين بألاَّ يُطالب بحقّه (في إشارة إلى اتّباع المَدين لمدرسة فقهية، غير مدرسة ابن مسعود لم تكن تخوّل العبد ربح القضية). وتنتهي القضية بتطبيق القاعدة الفقهية لمدرسة ابن مسعود بطريقة جعلت من كان مُدّعِيًا في بداية القضية الخاسرَ الأكبر في نهايتها.

أمَّا جوانب القصّة الأهمّ لسياق هذا البحث فهي الإجراءات القضائية التي أكبَرَت من دور الشهود في القضية. والغريب في ذلك هو إكبار دور الشهود بالرغم من عدم اشتمال القضية على تنازعٍ بين مدَّعٍ لحقّ ومُنْكِرٍ له. كان

(١) للاطِّلاع على سيرة ابن مسعود ومدرسته الفقهية، انظر (قلعه جي، ١٩٩٦).

المدّعي/الدائن قد قدّم دعواه بخصوص عبد عاملٍ عنده مدين له بمبلغ كبير من المال. أمّا العبد المُدَّعى عليه فأقرّ بالدين، ولكنّه قدّم عذرًا، وطلب من القاضي التدخُّل لاسترحام المُدَّعي ليتساهل معه في دفع ذلك المال، ربّما بمنحه مدّة من الزمن ليتمكّن من الدفع أو بتجنيبه إلحاحه على الحبس. وقد رفض المُدَّعي/الدائن جميع تلك المحاولات إلى حدّ أنّ إصراره القاسي انتهى بالقاضي إلى التحقيق في المجريات المحيطة بالقضية، ليتحوّل المُدَّعى عليه/المدين إلى مقاضاة المُدَّعي بقضية سابقة مستحَقّة. إذ يقرّ المُدَّعي/الدائن والمُدَّعى عليه/المدين بأنّ للمَدين أخًا توفّي وليس له وريث سواه، وبأنّ الدائن/مالك العبد المُتوَفّى قد ورِث من أخ العبد/المَدين بدلاً من وراثة أخيه له، وأنّ العبد المُدَّعى عليه/المدين كان مسؤولاً عن الاعتناء بزوجه وابنَيْه الحُرَّين.

وهنا انقلبت القضية، وبالتالي انعكست القاعدة الإجرائية معها. ليصبح المَدين/المُدَّعى عليه مُدَّعِيًا، ويصبح المُدَّعي/الدائن مُدَّعًى عليه. وأعاد القاضي النظر في القضية السابقة، وجعل العبد المَدين مُدَّعِيًا واستحضر له الشهود ليشهدوا في القضية الجديدة. وهيّأ تغيُّرُ الأحداث السابق وكذلك شهادة الشهود الأدلّةَ اللازمة لادّعاء المُدَّعي تطبيقًا لمبدأ البيِّنة على المدّعي (البيّنة على من ادّعى).[١] ولم يُحاول المُدَّعى عليه نقض الدعوى الجديدة، ولم يحلف بنقضها، تطبيقًا لمبدأ اليمين على المُدَّعى عليه (اليمين على من أنكر).[٢] غير أنَّ الرجل اللجوج قد بدا غير واعٍ بالحكم الشرعي أو على الأقلّ غير مُدرِك تبعات موقفه القضائية، بالرغم من تحذير القاضي له. وحكم القاضي وفقًا لذلك بمنح نصيب الأخ المُتوَفَّى من الممتلكات لابنَي العبْد الحُرَّين، واللذين كان لهما الحقّ الأكبر في الإرث تبعًا لمذهب ابن مسعود في الفقه، واستخدم هذه النقود لإيفاء الدين البسيط في القضية الثانية، وحرّر العبد، وأوكل إليه الاتّجار بتلك النقود نيابةً عن ابنَيْه وبإشراف أحد أمناء القاضي الثقات. ولم تنتهِ القضية بذلك إجرائيًّا. بل أحضر القاضي شهودًا ليشهدوا على إبرامه للحكم.

---

(١) للاطِّلاع على قواعد القضاء الإجرائيّة، انظر (Rabb, 2015: 354).

(٢) للمناقشة انظر (Rabb, 2015: 354 (quoting the text of the maxim from the 1869 Ottoman, Code, Mecelle, art. 76)).

وتنمّ جميع هذه التفاصيل على محورية الشهود في القضية، ذلك أنّنا نرى دور الشهود في: التحقّق من الاعترافات، وتقديم الأسباب لقلب المُقاضى من كونه مُدَّعًى عليه إلى كونه المُدَّعي في القضية (وذلك بالاستناد إلى الدلائل الجديدة)، وتهيئة الأدلّة الضرورية، والتحقّق من إبرام الحكم ونفاذه. وفي حال طعن أحدهم بعد ذلك بالحكم استنادًا للوقائع، يمكن للقاضي أن يستدعي الشهود لتثبيت شهاداتهم (وبالتالي الجانب المستند إلى الحقائق من الادّعاء) بخصوص الحكم، أو أن يعود القاضي للموظّفين الشهود في المحكمة الرسمية للتحقّق من السجلاّت والمحاضر ومن أنّ الشهود قد أدّوا واجبهم، وبذلك تكتمل قرائن القضية. ويشير جميع ما سبق إلى أهمّية دور الشهود في الإجراءات القضائية آنذاك. فقد كانت شهادة الزور منتشرة في بغداد وسواها في العصور الوسطى (Rabb, 2015: 126).[1] وشهادة الشهود قد ظهرت هنا باعتبارها وسيلةً للتأكّد من أنّ إجراءات المحكمة كانت علنيّة ومثبَتة رغم أنّ الوقائع نفسها لم تكن موضع نزاع.

الدَّعْوى الثانية: قضية أبي عليّ أحمد الصولي والسند التعهُّدي[2] (التنوخي، ١٩٧٨: رقم ٣٢٨، ج٣، ٢٦٢-٢٦٧)

القصَّة الثانية جزء من حكاية يحكيها التنوخي عن نفسه حين كان والده، الذي كان قاضيًا في البصرة، يدبّر قضية ميراث صار التنوخي/الابن معنيًّا بها فيما بعد. جرى الأمر سنة ٣٣٥هـ/٩٤٦-٩٥٧م بينما كان التنوخي يافعًا في الكُتّاب:

> «كنتُ بالبصرة في المكتب سنة خمس وثلاثين، وأنا مترعرع، أفهم، وأحفظ ما أسمع، وأضبط ما يجري، وكان أبو بكر محمّد بن يحيى الصولي، قد مات بها في شهر رمضان من هذه السنة، وأوصى إلى أبي في تركته، وذكر في وصيته أنّه لا وارث له.

---

(١) وللاطّلاع على نظير هذه المسألة في أوروبا في العصور الوسطى وفي القانون الإنكليزي، انظر (Whitman, 2008).

(٢) القاضي التنوخي يتحدَّث عن قصَّته مع أبي علي أحمد الصولي.

فحضر إلى أبـــي ثلاثة إخوة شباب، فقراء، بأسوأ حال، يقال لأكبرهم: أبو علي أحمد، والأوسط: أبو الحسن محمّد، والأصغر أبو القاسم، بنو محمّد التمّار. وذكروا لأبـــي، أنّ أمّهم تقرب إلى أبـــي بكر الصولي، وأنّهم يرثونه برحمها منه، وذكروا الرحم واتّصالها.

فسامهم أبـــي، أن يبيّنوا ذلك عنده بشهادة شاهدَين من العدول، ليعطيهم ما يفضل – بعد الدين من التركة – عن الثلث، **فاضطربوا في ذلك، وكانوا يتعكّسون في إقامة الشهادة شهورًا**، ويلازمون باب أبـــي» (نفسه: ٣، ٢٦٢).

يتابع التنوخي حديثه عمَّا جرى بعدها: فيحكي عن مكتبه/مدرسته الذي تألَّف من غرفة اقتُطِعَت من البيت بمحاذاة ممرٍّ ضيِّق بُنِي بجانبها، حيث اعتاد الجلوس على مقعد طويل بين الممرّ وباب البيت مع أستاذه والطلاّب الآخرين. ثمّ يدخل إخوة أقارب للصولي المكان مشاركين التنوخي/الابن في المجلس، ربّما لعدم نجاحهم في تقديم الدليل على صلة قرابتهم بالصولي المتوفّى وبالتالي سقوط دعوى مطالبتهم بالإرث، فراحوا يبحثون عن طريقة أخرى لكسب المال. يكتب التنوخي:

«فكان هؤلاء الإخوة يجلسون عندي في المكتب كثيرًا، ويؤانسون معلِّمي، ويلاعبوني، ويتقرَّبون إليَّ، ويسألوني أن أعرض لهم على أبـــي، الرقعة، بعد الرقعة، يعطوني إيّاها.

فقال لي يومًا، الأكبر منهم، وهو أبو علي أحمد بن محمّد: إن أعطاك الله تعالى، الحياة، حتّى تتقلّد القضاء، وتصير مثل القاضي أبيك في الجلالة والنعمة، وجئتك، أي شيء تعطيني؟

فقلت له، بالصبا، وكما جرى عليه لساني: خمسمائة دينار.

قال: فأعطني خطّك بها، فاستحييتُ، وسكتُّ.

فقال لمعلّمي: قل له يكتب لي.

فقال لي: «اكتب له»، وأملى عليَّ المعلّم، **وأبو علي، رقعة في هذا المعنى، وأخذها أبو علي.**

فما مضت إلاّ أيامٌ حتّى استدَّت لهم الشهادة عند أبـــي، على صحّة ما ادَّعوه من الرحم، واستحقاق الميراث بها.

وكان أبـــي قد باع التركة، وقضى الدين، وفرق قَدْر الثُلُث، وترك الباقي مالاً عنده، فأمر بتسليمه إليهم، **وأشهد بقبضه عليهم، وانصرفوا**» (نفسه: ٣، ٢٦٢-٢٦٣).

وانتهت القصّة على ذلك، غير أنَّ التنوخي/الابن قابل أحد الإخوة مجدّدًا. كان ذلك بعد عقدَين من الزمان حين صار التنوخي/الابن قاضيَ الأهواز، حيث قابل الأخ الصولي الأكبر أبو علي الصولي، وهو نفسه الذي انتزع من التنوخي التلميذ السند الذي يتعهّد فيه بدفع ٥٠٠ دينار إذا ما صار يومًا قاضيًا موسرًا، وقد اقتفى أبو علي أثر التنوخي/الابن بعد أن صار قاضيًا سنة ٣٥٦هـــ/٩٦٦-٩٦٧م. أتى أبو علي بغداد في هيئة شعثاء، وطالبَ القاضي التنوخي بما في الرقعة ليتمكّن من إيفاء دين عليه في العراق. وتبدو حاجة الإخوة للمال مطّردة على طول الحكاية. فتحيّر القاضي التنوخي في بداية الأمر إلى أن تذكّر الرجل بعد عرْضه لوثيقة تُظهر كتابته وهو تلميذ (نفسه: ٣، ٢٦٣-٢٦٤). ذكّرت تلك الوثيقة التنوخي بحواره مع الرجل الصولي، وحمد الله كثيرًا... وقال: «دين واجب حال، وحقٌّ مرعيٌّ وكيد» (نفسه: ٣، ٢٦٤). ولم يكن التنوخي يملك آنذاك مبلغ ٥٠٠ دينار، وهو مبلغ كبير من المال، فعوَّض أبا علي ببيت وملابس و٣٠٠ درهم؛ وأرسل إلى غيره من موظّفي الدولة (جهبذ الوقوف) ليعطيه ١٠ دنانير و٢٠٠ درهم في الحال، ومن ثمّ قلّده منصبًا يخوّله قبض دينارَين شهريًّا إلى أن يكتمل المبلغ (نفسه: ٣، ٢٦٥-٢٦٦). ولّما ترك التنوخي منصبه القضائي في الأهواز أقرّ القاضي الذي خلَفه بعطايا التنوخي للأخ الصولي وتابع تسديد المبلغ الموعود (نفسه: ٣، ٢٦٧). وجملة القول، أساء الأخ الصولي استعمال الموقف واستغلّه للإساءة بحقّ القاضي التنوخي، جاعلاً منه رهينة عهده إلى أن استوفاه. وبعد تسوية الدين بالكامل، كان الصولي لا يزال بحاجة للمال فعاود الاستغاثة بالتنوخي، والذي قدّم له المساعدة في النهاية عن طيب قلب بعد أن ترك المدينة لثلاث سنوات وعاد إليها كحاكم للأهواز (نفسه: ٣، ٢٦٦). وتحمل الحكاية عبرة احترام

الآخرين واللطف بهم، كما تدعو إلى التفكّر في تقلُّبات أحوال الناس، وهي تذكرةٌ لأصحاب السلطة والمنصب بتوفية استحقاقهم والإحسان للغير حتّى وإن قابلهم الناس بعكس ذلك.

وتلائم هذه القصة النوع الأدبـــي المعروف بالفرج بعد الشدّة. فقد بدأت بادّعاء الإخوة قرابتهم للصولي المتوفَّى ومطالبتهم بإرثه غير أنّهم لم يكونوا على أي معرفة به، لكنَّهم استطاعوا في نهاية الجزء الأوّل من القصّة إثبات تلك القرابة. بينما خطا الأخ الصولي الأكبر في مساعيه نحو كسب المال خطوة أبعد، متآمرًا على التنوخي/الابن الذي دُفِع إلى كتابة رقعة يعِد بها الصولي بالمال، ليظهر الأخ الصولي بعد عشرين سنة مُطالبًا بحقّه المزعوم لإيفاء دَيْن عليه في العراق. و لم يترك الصولي أي وسيلة لإنقاذ نفسه من تلك الضائقة المالية سوى اللجوء إلى بطل الحكاية التنوخي الذي انتصر بدوره على فساد سلوك غريمه. ويظهر التنوخي وكأنَّه يحكي درسًا يُعين به كلّ من أراد الخوض في إجراءٍ قضائي، ومن ذلك ألاّ يُصدِّق أحدهم على أي مدفوعات مؤجَّلة وعبثيَّة وغير مبرَّرة، بل وعدم تثبيت ذلك بخطّه، إذا كان الكاتب لا يستطيع تأدية ذلك المال. كما ونقرأ في الحكاية مديحًا للذات أيضًا حيث يقدِّم التنوخي نفسه نموذجًا للقارئ ومثالاً على أهمّية الوفاء بالعهد وقيمته وعلى مقابلة الوضاعة بالإحسان.

والجدير بالذكر، في سياق بحثنا هذا، الاستخدامات العَرَضية للإجراءات القضائية التي أشار إليها التنوخي في سياق هذه القصص. وتهتمّ هذه الورقة بثلاثة من هذه الإجراءات. يخبرنا الإجراء القضائي الأوّل أنّ والد التنوخي – والذي كان مسؤولاً بصفته القضائية عن تدبير ممتلكات المتوفَّى لغياب الورثة (كما أخبر المتوفَّى) – قد طالبَ بالأدلّة على هيئة شهادة رجلَين عدلَين على الأقلّ للتأكّد من دعوى صلة القرابة وبالتالي تلبية دعوى الإخوة بخصوص الميراث. وتندرج هذه القاعدة ضمن القواعد المعبَّر عنها بالمبدأ القانوني المعروف في الإجراءات القضائية والذي نوّهنا إليه في الأعلى (أي: البيِّنة على من ادّعى) لإثبات ادّعاء أو حقّ، وعادةً ما تظهر هذه القاعدة جنبًا إلى جنب مقابل حِلْفان المُدَّعى عليه بنقض الادِّعاء (واليمين على من أنكر). وما يجدر التنبيه عليه في سياق الحكاية السابقة هو

تطبيق هذا القانون الشرعي دون وجود ادّعاءات متضاربة أو خصوم مختلفين، وقد رأينا ذلك في الدعوى الأولى أيضًا.

أمَّا الأمر الثاني الذي نستشفّه من الحكاية فهو شيوع الاستعانة بالشهود، وقد حدث هذا في سياق إثبات استلام الإخوة لما استحقّوه من مال. فلم يكتفِ التنوخي الأب بشاهدَين عدلَين لتثبيت دعوى استحقاق الإخوة للمال، بل أشهد شاهدَين على استيفائه لادِّعائهم تمامًا كما طلب القاضي في القضية الأولى الاستعانة بالشهود لتثبيت استيفاء الحكم ونفاذه. وكان هذا الإجراء ضروريًّا في مجتمع لم تكن فيه الإجراءات القضائية علنية دومًا، ولم يكن الأرشيف كذلك ليُحفَظ تلقائيًّا من قِبَل كاتب عدل رسمي أو ما شابه. فكانت جلسات المحاكم آنذاك تُعقَد في البيت أو المسجد أو السوق.[١] كما إنّ إشهاد الشهود على مجريات المحكمة واستيفاء القاضي للادّعاءات يحسم القضية، خصوصًا إذا كان القاضي لا يملك مذكَّرات مؤرشفة يعود إليها في حال اتّهامه بالتقصير في استيفاء تلك الادّعاءات. ولضمان حقّ النقض للمتقاضين، أُنشئ نظام محاكم المظالم والذي يتوجَّه إليه المُتضرِّر من حكم قضائي ما، ليتمّ الكشف عن قضيته من قبل رئيس مسؤول أو هيئة إدارية (Tillier, 2009: 49-50). ثمَّ يكون تصديق الهيئة الأخيرة على استيفاء القاضي للادّعاء احترازًا من أي ادّعاءات عبثيّة ضدّه. كما تشفُّ هذه الحكاية عن حاجة القاضي الفعلية لتلك الحماية عند تعامله مع أشخاص مثل الإخوة الصوليين.

ثالثًا، كانت الأدلّة الخطّية على المستحَقّات المالية شائعة وتستدعي الإذعان لها، على الرغم من الفرضية السائدة في حقل الدراسات القانونية الإسلامية والزاعمة بأنّ التاريخ الإسلامي المبكِّر أبدى نفورًا من الأدلة الخطّية. ويظهر ذلك بوضوح في سريان القانون على التنوخي الابن ورضوخه له – على الرغم من كونه لمّا يزل تلميذًا حين كتب الرقعة – وفي قدرته آنذاك على القيام بمعاملات مالية

(١) للاطِّلاع على الأماكن المختلفة التي أقام فيها القضاة جلسات محاكمهم في الأراضي الأموية والعبّاسية، انظر على سبيل المثال *أخبار القضاة* (وكيع، ٢٠٠١: ٧٦-٧٧)، وفيه ٩٩ قضية في المسجد، و١٨٧ في الساحة الجامعة مقابل المسجد، و٢٠٢ في السوق الذي كان مكانًا لتجمُّع الناس كما المسجد.

رغم صغر سنّه، ومن ثمّ في إيفائه بمسؤوليّة تلك المعاملات بعد تقدُّمه بالسنّ. ولعلّ التنوخي قد كتب هذه الحكاية لينوّه بأنّه كان في تلك السنّ المبكّرة راشدًا يعي تبعات تصرّفاته. وقد تنبّه التنوخي القاضي، بعد عشرين سنة من كتابته لتلك الرقعة، إلى واجبه بالالتزام بما كتب فور إظهار الأخ الصولي تلك الوثيقة المكتوبة بخطّه حين كان شابًّا. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى توظيف الوثيقة المكتوبة في إثبات الادّعاء لأنّها تخالف الفكرة المنتشرة في المصادر القانونية حول مركزية الأدلّة الشفهية ومكانتها الاستثنائية مقابل الأدلّة الخطّية في الفقه الإسلامي المبكّر.[١] إذ تنمّ هذه الحكاية عن التفصيلات والإجراءات القضائية الشائعة والاعتيادية والمُتسلِّلة إلى الحياة اليومية آنذاك كما صوّرها قصص التنوخي الأدبية.

الدعوى الثالثة: قضية اتّهام جارية الوزير أحمد بن أبي خالد بالخيانة[٢] (التنوخي، ١٩٧٨: رقم ٨١، ج١، ٢٤٣-٢٤٤)

يروي التنوخي في هذه القصّة - وهي الثالثة والأخيرة التي ينظر فيها هذا البحث - حكايةً تنطوي على خطورة شهادة الزور، حتّى وإن اشتملت تلك الشهادة على قرائن خطّية وأدلّة إثبات بهيئة شهود. بل وتضيء على فشل الإجراءات القضائية الاعتيادية في ضمان صحّة تلك القرائن الخطّية. فقدَّمت الحكاية درسًا للقضاة ليكونوا متنبّهين باستمرار وغير متردّدين في التشكيك بالقرائن والتثبُّت من الوقائع من خلال المبالغة بالإجراءات القضائية حيال ما يبدو أدلّة ووقائع ثبوتيّة.

---

(١) انظر على سبيل المثال (Lowry, 2007). يلاحظ لاوري أنّ الشافعي يشير في رسائله الفقهية إلى أنّ النقل الشفهي مُقدَّم على المدوّن، على الأقلّ بالنسبة لنقل الحديث النبوي، والذي يشكِّل المصدر الرئيس للفقه الإسلامي بعد النصّ القرآني. وللتوسّع بموضوع التفضيل العامّ للنقل الشفهي على الخطّي في التاريخ الإسلامي المبكِّر وكَوْن الأدلّة المكتوبة أدّت دورًا في حياة الناس الشخصية دون الحياة العامّة (Cook, 1997).
كما يمكننا اعتبار السند التعهُّدي - المُستخدم في الحكاية ضدّ التنوخي - نوعًا من التوثيق المكتوب المتعلّق بالحياة الشخصية الذي يشير إليه كوك، ولكنّ الجدير بالذكر أنّ كوك يستعمل مصادر متنوّعة تتعدّى مصادر الفقه التقليدية.

(٢) أحمد بن أبي خالد يَبلُغه أنَّ جاريةً له توطِئُ فراشه غيره.

وفي هذه القصّة، التي تعود إلى مطلع القرن ٣هـ/٩م، تُتّهم جارية الوزير أحمد بن أبي خالد[١] بارتكاب الزنا في وثيقة مُحَلّفة. ورُفعت القضية إلى القاضي إبراهيم بن العبّاس الصولي الذي أخذ على عاتقه التحقيق بها،[٢] للكشف عمّا حدث بالفعل وما إذا كانت الجارية ستخضع للعقوبة النهائية التي فرضها الوزير عليها: عقوبة الموت (نفسه: ١، ٢٤٣). وكما يروي القاضي فإنّ الوزير قد حصّل رقعةً مفادها أنّ جاريته قد أوطأت فراش غيره، وفي سبيل التحقّق من الرقعة استحضر الوزير خادمَين من ثقاته ليشهدا على مضمونها. ولم يقرّ الخادمان بمضمون الرقعة مباشرةً، ولكنّهما أقرّا بعد حين. ولعلّ هذا التأخُّر بإقرار الشاهدين هو الذي دعا القاضي إلى الشكّ. كما أثارت كيفية تحصيل شهادتيهما تساؤلاته حول القضية، في أقلّ تقدير. كما أخبره الوزير:

> دَعَوْت الخادمَين، فسألتهما عن ذلك، فأنكرا، فتهدّدتهما، فأقاما على الإنكار، فضربتهما، وأحضرت لهما آلة العذاب، فاعترفا بكلّ ما في الرقعة على الجارية، وإنّي لم أذق أمس ولا اليوم طعامًا، وقد هممت بقتل الجارية.

نظر القاضي – بعد سماعه قول الوزير – في القرآن ليرى إلى ما ستهديه إليه آياته، ففتح المصحف ليتفاءل بما يخرج فيه، فوقعت عينه على الآية: "**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا [أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ]**" (سورة الحجرات، ٤٩: ٦). ودعت هذه الآية القاضي للتشكيك في صحَّة الاتّهام.

وتولّى القاضي المسألة بعد استئذانه الوزير، واتّخذ إجراءً قضائيًّا مختلفًا عن إجراء الوزير للتأكّد من حقيقة الرقعة ونزاهة الشهود. ففصل بين الشهود، حتّى أقرّ أحدهما بأنّ زوج الوزير قد أعطته ١٠٠٠ دينار مقابل شهادته ضدّ الجارية.

---

(١) هو الوزير أحمد بن أبي خالد، وزير المأمون، كان كاتبًا بليغًا، وبقيَ وزيرًا حتّى وفاة المأمون سنة ٢١٠هـ (انظر رقم ٢ في هوامش المحقّق: التنوخي، ١٩٧٨: ٢٦٤).

(٢) أبو إسحاق إبراهيم بن العبّاس بن محمّد بن الصوليّ (١٧٦-٢٤٣هـ)، كاتب وشاعر وترد سيرته في نهاية الحكاية رقم ٥٥ (انظر رقم ٣ في هوامش المحقّق: التنوخي، ١٩٧٨: ٢٦٤).

وأكّد الخادم ذلك بإحضاره لكيس من النقود مختومٍ بختم زوج الوزير. ثمّ وصلتْ أخيرًا رقعة ثانية من زوج الوزير تخبره فيها بأنّها هي من وضعت الرقعة الأولى «غيرة عليه من الجارية، وأنّ جميع ما فيها باطل، وأنّها حملت الخادمين» على شهادة الزور ضدّ الجارية. وبذلك بانت براءة الأخيرة.

وفي حين دارت العبرة الاجتماعية للحكاية حول تحذير الرجال من المِحَن التي تُحْدِثها الزوجات بدافع الغيرة، كان الدرس القضائي في الحكاية موجَّهًا نحو الجانب الإجرائي أكثر ممّا كانت عليه القصص السابقة: فعلى القضاة أن يكونوا متنبّهين للتأكّد من أنّ الشهادات، سواء أكانت خطّية أم شفهية، صحيحةٌ وموثوقة. وتعكس الحكاية بطبيعة الحال إشكالية شائعة في المجتمعات الإسلامية المتقدِّمة وكذلك الإجراءات القضائية الخاصّة بها وتتمثّل بشهادات الزور المنتشرة في كلّ زمان، والتي مثّلت تهديدًا خطيرًا للقضاء، إلى درجة أنّها انعكست في الحكايات الأدبية الشعبيّة – كهذه الحكاية – للتحذير منها بشكل عامّ ولحثّ القضاة على توظيف إجراءات قضائية قادرة على وضع حدّ للمشكلة.

ثالثًا: الخاتمة

وَسَمَت وظيفةُ التنوخي القضائية نتاجَه الأدبـــي، فتراءت فيه عناصر إجرائية من الفقه الإسلامي المبكّر. ولم يعمد بحثنا إلى تحليل تعقيدات حكايات التنوخي الأدبية من قَبيل حبكاتها وثيماتها ودلالاتها الثقافية؛ كما لم نعمد إلى النظر في أصولها أو دقّتها وتقييم ذلك من نواحي مصادرها وتاريخ تداولها وانتشارها.

فما حاولنا دراسته هنا هو كيفية انعكاس حكايات التنوخي في المجتمع المديني العبّاسي وكيفية ظهور الفقه الإسلامي والإجراءات القضائية فيها بشكل طبيعي وعَرَضي. وتمارس شخصيات هذه الحكايات التبادلات التجارية، وتختصم فيما بينها حول ديون مُستحَقَّة، وتؤدّي فريضة الحجّ وشعائر دينية أخرى كالصلاة والصوم والزكاة، وعندما تُتوفّى تُوزَّع ممتلكاتها حسب الفقه الإسلامي. وتنقل هذه القصص إلينا دُروسًا تحذِّر من اللجاجة غير المبرَّرة والطمع المفرِط والاتِّهامات الباطلة. وفي النهاية لم يكن «الفرج» الذي حصل لشخصيات تلك الحكايات بعد

شدّة كانوا فيها - كما هي ثيمة الكتاب وعنوانه - هو الدرس الوحيد.

وللتعرّف بشكل أعمق على الإجراءات القضائية، اخترنا تسليط الضوء على المميّزات المحدِّدة لعلاقة تلك الحكايات بالفقه الإسلامي والإجراءات القضائية التي تظهر في *الفرج* من خلال ما قدّمناه من أمثلة توضيحية يتحصّل فيها الفرج بعد الشدّة. والمهمّ هو ما تضيفه هذه الحكايات إلى معرفتنا عن شكل الإجراءات القضائية التي نعرفها من المصادر الفقهية. ونرى على وجه الخصوص تناغم توظيف الشهود في الحكايات مع القواعد القضائية في المصادر الفقهية، وإمكانية سحب ذلك التناغم على قضايا التنازع بين المتقاضِين بشكل عامّ. وبشكل أخصّ نرى تفاصيل عن توظيف الشهود الذي نقع عليه في المصادر الفقهية عند وقوع نزاع ما، ونرى كذلك تتبّع القاضي للشهادات وتحرّيه عن مصداقيتها وفقًا للدعوى، وهو أمر لا تخبرنا المصادر عنه شيئًا، بينما يبدو هذا التحرّي ملائمًا لوظيفة محاكم المظالِم باعتبارها مكانًا للاستئناف عند الشعور بالمظلومية. ونلاحظ انتشار استخدام الأدلّة الخطّية، مع قبولها في سياق والتشكيك بها في آخر، ومع تحذير التنوخي إلى ضرورة الحيطة من تلك الأدلّة والتشكيك المستمرّ بها. بالتالي حتّى وإن كانت هذه الحكايات منمّقة ومحرّرة، وهي بالتأكيد كذلك، فإنّ هذه الإشارات العَرَضية للإجراءات القضائية تساعد في تشكيل صورة للفقه الإسلامي خارجة عن صورته النمطية في الكتب الفقهية.

ونأمل، من خلال تركيزنا على الإجراءات القضائية في اختياراتنا السابقة لحكايات التنوخي الأدبية ذات الطابع الفقهي أن نكون قد بيّنّا فكرةً موضوعية كنّا نراها مخبوءة في طيف هذه الحكايات: فعلاوةً على تصوير الفرج الذي تنتهي إليه الشخصيات بعد شدائد شتّى، تحمل هذه الحكايات دروسًا لكلٍّ من شخصياتها وللمؤرّخين القانونيين المحدثين بخصوص الإجراءات القضائية الإسلامية. وتؤكّد الإشارات العَرَضية لتلك الإجراءات على أهميّتها ومركزيّتها في بنية المجتمع والفقه الإسلاميين المبكّرين.

المصادر والمراجع

المصادر (مرتّبة حسب تواريخ وفيات أصحابها)

وكيع بن الجرّاح (ت ١٩٧هـ/٨١٢م). *أخبار القضاة*؛ تحقيق سعيد محمّد اللحّام. بيروت، عالم الكتب، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

ابن أبـي الدنيا، عبد الله بن محمّد (ت ٢٨١هـ/٨٩٤م). *الفرج بعد الشدّة*. دمشق، دار البشائر، ١٩٩٢م.

التنوخي، أبو علي المحسّن بن علي (ت ٣٨٤هـ/٩٩٤م). *الفرج بعد الشدّة*؛ تحقيق عبّود الشالجي. بيروت، دار صادر، ١٩٧٨م.

-----. *نِشْوار المحاضرة وأخبار المذاكرة*؛ تحقيق عبّود الشالجي. بيروت، دار صادر، ١٩٧١م.

المراجع

قلعه جي، محمّد روّاس. *موسوعة فقه عبد الله بن مسعود*. بيروت، دار النفائس، ١٩٩٦م.

Bray, Julia. "Isnāds and Models of Heroes: Abū Zubayd al-Ṭāʾī, Tanūkhī's Sundered Lovers and Abū ʾl-ʿAnbas al-Ṣaymarī", in *Middle Eastern Literatures* 1 (1998), 7-30.

-----. "Place and Self-Image: The Buhlūlids and Tanūḫids and their Family Traditions", in *Quaderni di Studi Arabi* 3 (2008), 39-66.

-----. "Practical Muʿtazilism: The Case of al-Tanūkhī", in ʻ*Abbasid Studies. Occasional Papers of the School of ʿAbbasid Studies, Cambridge 6-10 July 2002*; ed. James E. Montgomery. Leuven, Peeters, 2004, 111-26.

-----. "al-Tanūkhī's al-Faraj baʿd al-shidda as a Literary Source", in *Arabicus Felix: Luminosus Britannicus. Essays in Honour of A.F.L. Beeston on his Eightieth Birthday*; ed. Alan Jones. Reading, UK, Ithaca Press, 1991, 108-127.

-----. "The Physical World and the Writer's Eye, al-Tanūkhī and Medicine", in *Writing and Representation in Medieval Islam*; ed. Julia Bray. London, Routledge, 2006, 215-249.

Cook, Michael. "The Opponents of Writing of Tradition in Early Islam", in *Arabica* 44 (1997), i-iii, 437-530.

El Cheikh, Nadia. "Women's History: A study of al-Tanūkhī", in *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*; ed. Randi Deguilhem and Manuela Marín. London, I.B. Tauris, 2002, 129-52.

Fähndrich, Hartmut. "Die Tischgespräche des mesopotamischen Richters-Untersuchungen zu al-Muḥassin at-Tanūḫīs Niśwār al-Muḥāḍara", in *Der Islam* 65 (1988), 81-115.

Gabrieli, Francesco. "II valore letterario e storico del Farağ baʿda aš-Šidda di Tanūḫī", in *Rivista degli Studi Orientali* 19 (1941), 16-44.

Garber, Megan. "My Atticus", in *The Atlantic* (July 15, 2015).

Hämeen-Anttila, Jaakko. "Adab, Arabic, early developments", in *EI*[3], online.

-----. *Maqama: A History of a Genre*. Wiesbaden, Harrassowitz, 2002.

Kakutani, Michiko. "Harper Lee's 'Go Set a Watchman' Gives Atticus Finch a Dark Side", in *NY Times* (July 10, 2015).

Kennedy, Randall. "Harper Lee's 'Go Set a Watchman'", in *NY Times Sunday Book Review* (July 14, 2015).

Khalifa, Nouha. *Hardship and Deliverance in the Islamic Tradition: Theology and Spirituality in the Works of al-Tanūkhī.* London, I.B. Tauris, 2010.

Librande, Leonard. "Ibn Abī al-Dunyā: Certainty and Morality", in *Studia Islamica* 100/101 (2005), 5-42.

Lee, Harper. *Go Set a Watchman*. New York, Harper Collins, 2015.

-----. *To Kill a Mockingbird*. Philadelphia, Lippincott, 1960.

Lowry, Joseph. *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad b. Idris al-Shāfiʿī*. Leiden, Brill, 2007.

Margoliouth, D.S. *Table Talk of a Mesopotamian Judge*. London, Royal Asiatic Society, 1921-22.

Masud, Muhammad Khalid. "Adab al-qāḍī", in *EI*[3], online.

-----. "A Study of Wakīʿ's (d. 306/917) Akhbār Al-Quḍāt", in *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Sharīʿa*; ed. Wolfhart Heinrichs, Peri Bearman, and Bernard G. Weiss. New York, IB Tauris, 2008, 116-27.

Mottahedeh, Roy P. *Loyalty and Leadership*. Princeton N. J., Princeton University Press, 1980.

Orfali, Bilal. "A Sketch Map of Arabic Poetry Anthologies up to the Fall of Baghdad", in *Journal of Arabic Literature* 43 (2012).

-----. *The Anthologist's Art*. Leiden, Brill, 2016.

Rabb, Intisar A. and Abigail Krasner Balbale. *Justice and Leadership in Early Islamic Courts*. Cambridge, Islamic Legal Studies Program/Harvard University Press, 2017.

Rabb, Intisar A. *Doubt in Islamic Law: A History of Legal Maxims, Interpretation, and Islamic Criminal Law*. Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

Schippers, Arie. "Changing Narrativity in a Changing Society: The Dichotomy between the "Early" and the "Later" Stories in Tanūkhī's Relief after Adversity", in *Quaderni di Studi Arabi* 20/21 (2002-2003).

Seidensticker, T. “al-Tanūkhī”, in *Encyclopedia of Arabic Literature*; ed. J. S. Meisami and P. Starkey, 2, 757-758.

Sobieroj, Florian. “The Muʿtazila and Sufism”, in *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*; ed. Frederick De Jong and Bernd Radtke. Leiden, Brill, 1999, 68-92.

Tillier, Mathieu. *Les cadis d'Iraq et l'etat abbasside (132/750-334/945)*. Damascus, Institut Français du Proche-Orient, 2009.

-----. “L’exemplarité chez al-Tanūẖī: Les cadis dans le Nišwār al-muḥāḍara”, in *Annales Islamologiques* 40 (2007), 139-70; reprinted in *Arabica* 54 (2008), 1-24.

-----. “L’identification en Justice à l’époque abbasside”, in *REMMM 127* (2010-11), 97-112.

-----. *L’invention du cadi. Les Justice des musulmans, des juifs et les chrétiens aux premiers siècles d’el Islam*. Paris, Sorbonne, 2017.

-----. “Qāḍīs and the Political Use of the Maẓālim Jurisdiction”, in *Public Violence in Islamic Societies: Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7th-18th Centuries CE*; ed. Christian Lange and Maribel Fierro. Edinburgh, Edinburgh Univ. Press, 2009a.

-----. “Scribes et enquêteurs: Note sur le personnel judiciaire en Égypte aux quatre premiers siècles de l’hégire”, in *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 54 (2011a), 70-404.

-----. “The Qāḍīs of Fusṭāṭ-Miṣr under the Ṭūlūnids and the Ikhshīdids: The Judiciary and Egyptian Autonomy”, in *Journal of the American Oriental Society* 131 (2011b), 207-22.

-----. “Un espace judiciaire entre public et privé. Audiences de cadis à l’époque ʿabbāside”, in *Annales Islamologiques* 38 (2004), 491-513.

-----. “Women before the Qādī under the Abbasids”, in *Islamic Law and Society* 16 (2009b), 280-301.

Tillier, Mathieu and Thierry Bianquis, “Les réseaux judiciaires en Iraq à l’époque abbasside”, in *Espaces et réseaux en Méditerranée, Vie-Xvie Siècle, Volume II: La Formation des réseaux*; ed. Ch. Picard et D. Valérian D. Coulon. Paris, Bouchène, 2010.

Whitman, James Q. *The Origins of Reasonable Doubt*. New Haven, Yale University Press, 2008.

الباب الثالث

إصلاح دراسات الدين:
نماذج متعدّدة في العالم

الفصل العاشر

الإسلام وكيفية مقاربته:
وفرة المنهجيات

ألكسندر كنيش (Alexander Knysh)
ترجمة: منير السعيداني

المقدّمة

يحاجج بروس لينكولن (Bruce Lincoln)، أستاذ الإلهيات في جامعة شيكاغو، في كتابه الذي يحظى بانتشار واسعٍ ويُستشهد به كثيرًا *الرعب المقدّس: التفكير في الدين بعد ١١ سبتمبر*، بأنّ "أيّ تعريف للدين يبجّل مظهرًا واحدًا، أو بُعدًا واحدًا أو مُكوّنًا واحدًا من مكوّنات الدين يفشل لا محالة إذ إنّه، وفيما يُظهر البعض من التقاليد (أو من الاتّجاهات المتضمّنة فيه) بمظهر طبيعي، يُسقط من حسابه، وفي الآن ذاته، البعضَ الآخر أو يَصِمُهُ" (Lincoln, 2006: 5).

ولتفادي هذا المأزق، يقترح لينكولن تعريفًا للدين "تعدّدي الآلهة ومَرِنًا" يشتمل على مجالاته أو مكوّناته الأربعة الكبرى:

١- الدين بوصفه **خطابًا/عقيدة** يدّعي التعالي عن البشري والزمني والمحايث حيث يؤكّد الناطقون باسم الأديان أنّها تمثّل الحقيقة المطلقة وغير القابلة للإدراك واللابشرية حول الله والكون والوجود الإنساني. ومن خلال القبول بهذه الحقيقة والتصرّف بمقتضاها يمكن للمؤمن أن يحقّق الخلاص (النجاة) في الآخرة.

٢- تحقيق الخلاص هو المطلوب من أعمال المؤمن، ولذلك فإنّ الخطاب/العقيدة يحدّد **الممارسات** التي تهدف إلى تأسيس نظام اجتماعي وأخلاقي – إيتيقي

واستدامة وجوده وكذا (إعادة) إنتاج الذوات البشرية المُلتزمة بممارسة القيم التي يحثّ عليها الخطاب.

٣- تُمارَس القيمُ الدينية ضمن **جماعة** يكتسب أفرادها هويتهم المميّزة من خلال خطاب/عقيدة دينهم والأنشطة التي يطالِبُ بها أتباعَه.

٤- أخيرًا، الدين أيضًا **مؤسّسات** تُعدِّل الخطابَ الديني والممارساتِ الدينيةَ والجماعةَ وتيسِّرُ وجودها، كما لها غاية أخرى هي إعادة إنتاج هذه المكوّنات الثلاثة للدين على امتداد الزمن، مع إدخال تحويرات عليها كلّما لزم الأمر.[١]

وفي كتابـــي الذي صدر حديثًا *الصوفية: نظرة جديدة في الروحانية الإسلامية* (Knysh, 2017a: 7-8) أضفتُ إلى المجالات أو المكوّنات الأربعة التي اقترحها لينكولن واحدًا خامسًا، له حسب ما أرى القيمة الأساسية نفسها في استدامةِ كلّ تقليدٍ ديني.

٥- يرأس المؤسّساتِ الدينيةَ **قادةٌ** يتحمّلون مسؤولية الحفاظ على الخطاب (العقيدة) الديني التكويني وتأويله ونشره: هم يُشرفون على طقوس الدين ويصوغون قِيَمَه الأخلاقية والإيتيقية ويعزّزونها، ويدافعون عنها تجاه الانتقادات الخارجية (من "غير المؤمنين") والداخلية (من "المُهَرْطقين ("المنافقين")، ويغذّي القادةُ الجماعةَ بالالتزام العقدي ويقودونها نحو الانخراط فيه بما يرسّخ تعاليم كلّ دين معني ومتطلّباته. وإنّ المَهَمّة الأكبر للقادة هي التأقلم مع التغيير فيما تتمّ المحافظة على الدعاوى الدينية بامتلاك الحقيقة الأزلية الثابتة والطريق نحو الخلاص في الحياة الآخرة (Ibid.: 8).

وقد جرّبتُ هذا التصنيف الخُماسي الأسس الذي وصفت للتوّ في تدريسي وبحثي الخاصّين، وأنا راضٍ عن النتيجة. وفي الآن ذاته، أقرّ بأنّها ليست الطريقة الوحيدة المُمكنة والمثمرة لاستكشاف دلالة المُجرّد المُعقّد والمتعدّد الأوجه (والمَبْني) المُسَمّى "إسلامًا". وسوف أناقش الآن بعض الطرق الأخرى في مُقاربة ومَفهمة الإسلام والمعتقدات والممارسات والجماعات الإسلامية ضمن الدوائر الأكاديمية في

(١) تولّيتُ تغيير صياغة بروس لينكولن الأصلية التي وزّعها على ثلاثة مجالات أو عناصر تبعًا لنتائج أبحاثي الخاصّة.

أوروبا الغربية وأميركا الشمالية. وقبل الخوض في هذه المسألة، أودّ التأكيد على الترابط الشديد بين المفهمات الأكاديمية للإسلام وبين تعليمه للطلاّب والجمهور. وكما سيظهر في ما يلي، كثيرًا ما تتقدّم المَهَمَّتان - يدُ الواحدة منهما بيد الأخرى - بما يغذّي مختلف مقاربات الإسلام التي أناقش في مقالي.

أولاً: الإسلام بوصفه تاريخَ سلالاتٍ مالكة ومجتمعات وأفكارًا

إلى حدّ اليوم، تظلّ المقاربة الأكثر شيوعًا للإسلام هي تقديمه على هيئة تطوّر زمني لأحداث وحركات دينية واجتماعية وثقافية تاريخية وشخصيات مؤثّرة في المناطق التي كان ولا يزال يهيمن عليها منظور الالتزام الديني. ولقد تمظهرت هذه المقاربة التاريخية-الزمنية للإسلام في تواريخ سياسية واجتماعية وتاريخية للمجتمعات المسلمة كتبها أفراد مثل كتاب ج. ج. ساوندرز (Saunders, 1965, 1972, 1978, 1980, 1990) في *تاريخ الإسلام الوسيط*، أو مجموعةٌ من المؤلّفين مثل العمل المرموق *كتاب كامبريدج في تاريخ الإسلام* (١٩٧٧، ١٩٨٨).[١] وفيما نزعت المقاربة التاريخية الزمنية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين إلى التركيز على تقلّبات السلالات الحاكمة المسلمة الأكبر (الأمويون، العبّاسيون، المماليك، العثمانيون، المغول، وغيرهم)، أعاد هذا النوع من الدراسات التأكيد، ومنذ السنوات الثمانين من القرن العشرين، على تطوّر المجتمعات الإسلامية في أرجاء مختلفة من الكرة الأرضية. وإنّ هذا التحوّل من التركيز على السلالات الحاكمة إلى التركيز على المجتمعات وحدةً رئيسةً للتحليل، نهض على ظهر علم الاجتماع الحديث المتجسّد في أفكار كارل ماركس وفريدريش أنجلز وهربرت سبنسر وغيورغ زيمل وإيميل دوركايم وماس فيبر. وعلى المستوى المؤسّسي، قاد هذا التحوّل في البراديغم إلى إيجاد أقسام علم الاجتماع في أوروبا والولايات المتّحدة الأميركية،[٢] وقد وظّف البعض منها متخصّصين في "المجتمعات

---

(١) تلاه عام ٢٠١٠ كتاب ***The New Cambridge History of Islam*** في ستّة مجلّدات، مع محرّر خاصّ بكلّ مجلّد.

(٢) See, e.g., http://sociology.columbia.edu/brief-history and https://sociology uchicago.edu/content/history-culture

الإسلامية". إنّ كتاب *تاريخ المجتمعات الإسلامية* (*History of Islamic Societies*) الذي أصدره إيرا لابيدوس (Ira Lapidus) (1937–) هو بمثابة المثال الكلاسيكي لمقاربة الإسلام على أنّه تركيبة مجتمعاتٍ يوحّدها الإيمان ذاته.[(١)] وهو يجمع بين مبادئ تاريخية–زمنيّة وإقليميّة لدى تقديم أحداث وظواهر يعتبرها "إسلامية" لأنّها حدثت ضمن مجتمعات مُسلمة غالبًا.

وبالتوازي مع التواريخ "الاجتماعية" التي ركّزت على السلالات والأقاليم، يمكن أن نجد حصيلة ثريّة لاستطلاعات حول الإسلام أبرزت التطوّر التاريخي لأفكاره وعقائده وممارساته وجماعاته التأسيسية. وإنّ قائمة هذا النوع من المنشورات مديدة الطول حقًّا، ولن أذكر هنا إلاّ البعض منها، عنيتُ كتاب سيزار فرح (Caesar Farah) *الإسلام: المعتقدات والشعائر الممارسة* (Farah, 1965, 1968, 1970, 1977, 1994, 2000, 2003)؛ وكتاب جون إيسبوزيتو (John Esposito) *الإسلام: الصراط المستقيم* (Esposito, 1988, 1991, 1998, 2005, 2011)؛ وكتاب آن ماري شيمل (Annemarie Schimmel) *مقدّمة في الإسلام* (Schimmel, 1992)؛ وكتاب تامارا سون (Tamara Sonn) *الإسلام: تاريخ موجز* (Sonn, 2010)؛ وكتاب ماليز روذفن (Malise Ruthven) *الإسلام في العالم* (Ruthven, 1984, 2000, 2006)؛ وكتاب أندرو ريبين (Andrew Rippin) *المسلمون: معتقداتهم وممارساتهم الدينية* (Rippin, 1990, 2001, 2005)؛ وكتاب دانييل براون (Daniel Brown) *مقدّمة جديدة في الإسلام* (Brown, 2004)؛ وكتاب فرنون إيغر (Vernon Egger) *تاريخ العالم الإسلامي حتّى سنة ١٤٠٥* (Egger, 2007)؛ وكتاب جوناثان بيركي (Jonathan Berkey) *تشكّل الإسلام* (Berkey, 2003)؛ وكتاب وليم شيبارد (William Shepard) *مقدّمة في الإسلام* (Shepard, 2009). وفيما تُسند بعض هذه الاستطلاعات وزنًا أكبر للأحداث التاريخية المحوريّة (من قبيل ظهور الإسلام في الجزيرة العربية، أو "الثورة" العبّاسية، أو الحروب الصليبية، أو المدى الذي بلغته إمبراطوريات البارود الكبرى

---

(١) نُشر أوّلاً عام ١٩٨٨، ثمّ ظهرت طبعةٌ ثانية محدثة عام ٢٠٠٢ عن دار نشر جامعة كامبردج.

(وهي العثمانية والصفوية والموغالية الهندية لأنّها اعتمدت البارود في أسلحتها الرئيسة – المترجم)، كادت أخرى تقتصر على التركيز على التطوّرات الثقافية أو العقدية ضمن المجتمعات الإسلامية، غير متنبّهة إلاّ قليلاً إلى البيئات الاجتماعية والاقتصادية التي نشأت فيها وانتشرت.[١]

وتحت الموضوعة العامّة للدراسات التاريخية للإسلام والمجتمعات المسلمة، يكون علينا كذلك أن نشير إلى الأرصدة المرتّبة زمنيًّا لمختلف المؤسّسات الإسلامية ومنها التربوية والعسكرية (الجيش والبحرية)، والتكنولوجية، والاقتصادية (الوقف، وحيازة الأراضي، والريّ، والمصنوعات، وغيرها) وكذا الدراسات المقارنة للمجتمعات المسلمة والأوروبية المتزامنة.[٢] وكثيرًا ما يكون مثل هذه الدراسات إجابة عن بعض الأحداث المأساوية التي يشهدها الشرق الأوسط أو العالم المسلم بكامله من قبيل أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ المأساوية، وانتشار القاعدة ومشتقّاتها، وعلى الأخصّ الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش)، وكذا ادّعاء قائدها بأنّه خليفة المسلمين السُّنّة كافّةً على امتداد العالم.[٣]

ثانيًا: مقاربات جديدة للإسلام وللمجتمعات المسلمة

باقتراض هذا الملمح من التأريخ الأوروبـــي، بدأت الدراسات الحديثة للمجتمعات المسلمة في إيلاء انتباه أكبر إلى العناصر الديمغرافية (السكّانية)، وهو ما قاد مؤرّخي الإسلام والمجتمعات المسلمة إلى التركيز، من بين أشياء أخرى، على أثر الأمراض الوبائية والتغيّرات البيئية في الساكنة البشرية والحيوانية وكذا على تقبّل مثل هذه المصائب من قِبل مختلف الطبقات الاجتماعية في المجتمعات التي أصيبت بها (Findlay and Lundahl (eds.), 2017; Varlik (ed.), 2017; Mikhail, 2013;

(١) يمكن أن نذكر الأمثلة النموذجية (Watt, 1985; Idem, 1998; Saeed, 2006).

(٢) انظر مثلاً (Pirenne, 2001; Ghazaleh (ed.), 2011; Crone, 1980; Bonner and others (eds.), 2003; Williams, 2014; Milwright, 2017).

(٣) انظر مثلاً (Hassan, 2016).

وفيه مقاربة تحليليّة لمؤسّسة الخلافة واستخداماتها الأيديولوجيّة من قبل أفراد مسلمين وسلالات مسلمة مختلفة (Lister, 2015).

Stearns, 2011). على أنّ أغلب هذه الدراسات ليس مرتبطًا إلاّ بصفة عَرَضية بالإسلام بوصفه ممارسة تعبّدية وعقيدة وجماعة وأسلوبًا في الحياة.

إنّ الظواهر الطبيعية والديمغرافية والطبّية والبيئية التي يتفحّصها مؤلّفو هذه الدراسات لم تحدث إلاّ اتّفاقًا على أرض يقطنها مسلمون، ومن ثمَّ، وعلى خلاف التواريخ السلالية أو الاجتماعية أو المؤسّسية أو الثقافية التي كان فيها للإسلام بوصفه دين الدولة دورٌ مفتاحي يضطلع به، ليس لهذه الظواهر إلاّ القليل من الأثر، إنْ كان لها من أثرٍ، في حدوث مثل هذه الظواهر على الرغم ممَّا خلّفته في الساكنات التي مسّتها.

وأخيرًا، لا بدّ من الإشارة إلى عددٍ من تواريخ الإسلام الحديثة كُتبت من منظور مَسْكوني. ويتمّ على الدوام تبنّي هذا المنظور من قبل رجال دينٍ مسيحيين تقدّميين يبحثون عن التأكيد على القُربى المُضْمَرَة بين الإسلام والمسيحية واليهودية، ونتيجةً لذلك، احتواء الإسلام على ما يمكّنه من التعايش والتعاون المُثمر مع الدينين الآخريْن المنتميين إلى العائلة الإبراهيمية (عنيتُ اليهودية والمسيحية) وعلى الأخصّ في المجالات الأخلاقية-الإيتيقية والروحية-التجريبية وكذا في ما يتّصل بالحوار بين الثقافات والنشاط الخيري. وفضلاً عن التاريخ الجديد للحوارات المسكونية المسيحية-المسلمة التي كتبها دوغلاس برات (Douglas Pratt, 2017) يبدو مثالاً نموذجيًّا لمثل هذا النوع من الكتابة الكتابُ الضخم *الإسلام ماضيًا وحاضرًا ومستقبلاً* الذي كتبه هانس كونغ (Hans Küng، 1928-...) رجل الدين الكاثوليكي السابق والرئيس الحالي لمؤسّسة Global Ethic (Küng, 2007). وقد صمّم كونغ دراسته المونوغرافية المتبحّرة على صيغة أطروحة مضادّة لأطروحتَيْ صامويل هانتنغتون (١٩٢٧-٢٠٠٨) وبرنار لويس (١٩٢٧-...) اللتين عمدتا إلى تقديم الإسلام على أنّه دين عنف تُحرِّك أتباعَه عقدةٌ دُونيةٍ عميقةٌ تولّدت عن حنين الإسلام إلى ماضي قوّته وعنفوانه السحيق (Dabashi, 2011: 10-11). وتجدر الإشارة إلى أنّ إسهامات لويس في دراسة الإسلام بما في ذلك كتابه *الإسلام: الدين والناس* (Lewis, 2007) قد لاقت التجاهل لدى غالب زملائه بسبب مواقفه الأيديولوجية التي لا تتورّع عن إثارة الجدل والتحيّز حول قاعدة

القضايا اليومية الساخنة وبالأخصّ إلحاحه بأنّ الإسلام والمسلمين مُعادون جوهريًا للحداثة وللقيم الغربية وعاجزون عن تبنّيهما (Dabashi, 2011: 11-12 ; Asad, 1986: 4, 13). كما يمكن العثور على عناصر من المقاربة المسكونية في التواريخ والاستقصاءات الدفاعية عن الإسلام والتي نناقشها في ما يلي.

ثالثًا: مفهمة الإسلام حسب الأغراض

تزاوج بعض الاستقصاءات حول الإسلام التي ذكرنا أعلاه بين مفهمة هذا الدين تاريخيًّا ومفهمته من حيث الأغراض التي يتمّ تناولها. ويعود الفضل في تقديم الإسلام على أنّه مجموع مسائل غَرَضِية كبرى إلى الأفكار النافذة للأكاديمي الروماني الأميركي مارسيا إلياد (Mircea Eliade) (1907-1986)، وهو الذي اقترح، خلال أواسط القرن العشرين، أن يتفحّص تقليدًا دينيًّا ما تحت عناوين من قبيل الطقوس المقدّسة والزمن المقدّس والمكان المقدّس والنصوص المقدّسة والموجودات المقدّسة. وتتميّز عناوين إلياد بمواتاتها للدراسات المقارنة بين العديد من الأديان، وقد تمّ تبنيها من قبل باحثين في أقسام الدراسات الدينية في شمال أميركا (Hughes, 2015: 122-123). وعندما تمّ تطبيق مقاربة إلياد على دراسة الإسلام تكفّلت بدورٍ نقدي، وبالأصحّ بالدور النقدي التأويلي في تفسير سلوك المسلمين وفكرهم.[١] وبتعبير آخر، قدّمت مقاربة إلياد الإسلام على أنّه العامل الفاعل الأكبر في هندسة سلوك أتباعه ومنطق تفكيرهم بصرف النظر عن أوضاعهم الاجتماعية والتربوية والاقتصادية. تلك هي بالضبط الطريقة التي يُمَفْهِمُ بها إلياد وأتباعه أيّة جماعة دينية ويقدّمونها ضمن إطار الاختصاص الأكاديمي الذي انتهى إلى أن صار يُعرف تحت اسم "تاريخ الأديان". وبالمناسبة، تفيد هذه العبارة تسمية خاطئة ذلك أنّ إلياد ذاته لا يعبأ كثيرًا بالفهم التاريخي المتعارف عليه بوصفه تطوّرًا خطّيًّا للأحداث والمؤسّسات والشخصيات (Eliade, 1967; Idem, 1971). فقد كان أكثر اهتمامًا بالزمن الأسطوري وعلى الأخصّ الشغف الإنساني غير القابل

(١) كثيرًا ما ينظر اليوم إلى الفهم الإليادي للدين على أنّه ديني ومثالي في آن، وأنّه في نهاية المطاف قديمٌ لم يعد يُعتدّ به، انظر مثلاً (Strenski, 2006: 309-336; Hughes, 2015: 122-123).

للطمس بـــ "العود الأبديّ" إلى العصر الأسطوري المنقضي، الذي حاجج ناقدوه بإقناع بأنّه لم يكن قطّ.[١] وللمقاربة الغرضية أو التصنيفية للدين التي أتى بها إلياد ودقّقها أتباعه مزيّة كونها أداة بيداغوجيّة بالغة الإفادة. فهي تساعد المدرّسين على تقديم دروس تقديمية حول الإسلام والديانات المقارنة من خلال تنظيم مختلف المواضيع المتنوّعة والمتباينة تحت العناوين الغَرَضية المرتّبة التي وصفنا أعلاه، ومن ثمّ تيسير استيعاب المادّة من قبل طلاّب المعاهد العليا والجمهور العامّ غير المختصّ سواءً بسواء.

يُعتبر كتاب ريتشارد مارتن (Richard Martin) *دراسات في الإسلام: تاريخ مقاربة الأديان* (Martin, 1982, 1986) مثالاً كلاسيكيًا لتطبيق المقاربة الإليادية العامّة على دين الإسلام، حيث يقدّمه (الإسلام) الكاتبُ للقارئ على هيئة عناوين هي التاريخ، وتصوّر الكون، والشخصيات، والأماكن والأحداث المقدّسة، والتعبيرات الشكلية، والجمال، والأنشطة الطقوسية. وكلّ عناصر الإسلام هذه، حسب مارتن، تعمل كما لو كانت أدوات حيوية في خلق حدود جماعاتية بين الطوائف المسلمة المختلفة من جهة، وفي ما بين الإسلام وبقيّة الديانات من جهة أخرى (Ibid., xi-xiii and chapter 5). مثل هذه الحدود جوهرية في تحديد الهُوية والعقلية الدينيتين والمميّزتين واستدامتهما لدى مختلف الجماعات المسلمة على امتداد العالم.

رابعًا: الإسلام حضارةً

كثيرًا ما يَجمع الباحثون العاملون بهذه الصيغة أو بتلك من البراديغم الإليادي (أي التصنيف الغرضي) بينها وبين ترتيبٍ زمني للمادّة التي يشتغلون عليها بغية وضع الدين في حالة حوار مع التاريخ، لا سيّما أنّ كلاًّ من المتخصّصين وغير المتخصّصين سواء بسواء ينظرون إليهما على أنّهما حقلان متباينان للبحث

---

(١) يمكن العثور على نقد لمفاهيم إلياد عن الدين والمقدّس في:
http://www.bytrentsacred.co.uk/index.php/eliade-sacred-and-profane/criticisms. Accessed July 27, 2018.

والسؤال الأكاديمي. ويبدو هذا المزج بين المقاربتين الغرضية والزمنية حاضرًا بعدُ في كتابٍ بالغ الأثر لمارشال هودغسن (Marshall Hodgson) *مغامرة الإسلام* (*Venture of Islam*).[١] ولا تزال الصيغة قيد الاستخدام من قبل كتّابٍ يسعون إلى تبليغ ما يكتبون إلى جمهور المتلقّين من غير المتخصّصين والطلاّب. وداخل هذا الإطار المفهومي الشامل، يمكن لهؤلاء الكتّاب أن يختاروا التركيز على مواضيع يهتمّون بها هم شخصيًّا من قبيل "الأخلاق والعادات المسلمة" أو "أجوبة الإسلام على قضايا معاصرة" (مثل التحكّم في الولادات، ومنع الحمل، والإجهاض، والانتحار، والقتل الرحيم (إنهاء حياة المريض طبّيًّا لتجنيبه المزيد من المعاناة والألم – المترجم)، وحكم النساء، وحقوق الإنسان، ... إلخ) فيما يضعونها ضمن سياق "حضاريّ" أوسع.[٢] وباستخدامهم هذا الإطار المفاهيمي، أنتج الكتّاب مختارات مفهرسة حسب التصنيف الموضوعاتي شبيهة بكتاب جون رونار (John Renard, 1996) *أبواب الإسلام السبعة: روحانية المسلمين وحياتهم الدينية* (*Seven Doors of Islam: Spirituality and Religious Life of Muslims*). وبمحورتها حول مواضيع رئيسة من قبيل الوحي النبوي، والانقطاع إلى العبادة، والإلهام، والجماليات، والجماعة والبيداغوجيا والتجربة، تهدف هذه المختارات من النصوص الإسلامية المترجمة، حسب مُجمّعيها، إلى مساعدة القارئ على تبيّن كلٍّ من "تاريخ الروحانية الإسلامية" (Renard, 1996: xv)، والطيف الكامل الذي تمتدّ عليه "ممارسات التقوى" (Renard, 1996: xiv).[٣] وفي اتّجاه مماثل يعمل البعض من الأكاديميين على اختبار النظريات السوسيولوجية التي يبجّلون من خلال تجميع مادّة أنتروبولوجية ذات بعد تاريخي وتحليلها، مادّة تتعلّق بالبيئة وبالاقتصاد وبالسياسة وبالجندر وببنى السلطة مع إشارات خاصّة إلى الرفض الذي لاقته من قبل أقسام ومجموعات مصالح من داخل المجتمعات الإسلامية.[٤]

---

(١) في ما يلي حديثٌ عنه.

(٢) انظر مثلاً دراسة المبشّر المعمداني الأميركي جورج براسويل (Braswell, 1996).

(٣) وثمّة أمثلة أبكر منها (Kritzeck, 1964; McNeill and Waldman, 1973).

(٤) انظر مثلاً (Lindholm, 1996: xiii).

ولا تزال المقاربة الحضاريّة للإسلام تلك التي تُمَفْهِمُه على أنّه، وفي الآن ذاته، تاريخٌ وثقافة وحضارة واسعة الشعبية في صفوف العديد من المتخصّصين في الإسلاميات (Shepard, 2009: 2). تمفصلها الكلاسيكي، ذاك الذي لا يزال بالغ الأثر، هو الكتاب المرموق *مغامرة الإسلام* الذي كتبه المؤرّخ الأميركي مارشال هودغسن (١٩٢٢-١٩٦٨). وباعتباره ممتدّ الانتشار بين صفوف أكاديميي الإسلام في أميركا الشمالية، وإلى حدّ أقلّ في أوروبا، فما من حاجة إلى تقديمه. وبتطبيقه من قبل هودغسن على امتداد مجلّداته الثلاثة، شهد المنوال الحضاري مُذّاك تطوّرات في اتّجاهات مختلفة من قبل زملائه الأصغر سنًّا وعلى الأخصّ ماريلين والدمان (Marilyn Waldman) (1943-1996)، وإيرا لابيدوس (١٩٣٧-...) الذي سبق ذكره وذكر كتابه *تاريخ المجتمعات الإسلامية* (Lapidus, 1988, 2002)، وجنّات أبو لغد (١٩٢٨-٢٠١٣) في كتابها *قبل الهيمنة الأوروبّية* (*Before European Hegemony*) (Abu-Lughod, 1989). هذا الكتاب، وعلى الرغم من أنّه يستلهم مقاربة هودغسن الحضارية، يستخدم ما يسمّى بـــ "نظرية العالم - النسق"[(١)] من أجل تحليل التغيّر الذي جرى في المجتمعات الإسلامية في ما بين ١٢٥٠ و١٣٥٠ وبمقارنته بما يقابله من المجتمعات في الشرق الأقصى وفي أوروبا.

لقد شهدت المقاربة الحضارية إحياءً غير منتظر وكثير التنازع على يدي عالم اجتماع جامعة هارفرد صامويل هانتغتون (١٩٢٧-٢٠٠٨) الذي حاجج في كتابه *صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي* (*Clash of Civilizations: Remaking of World Order*) بأنّ "حدود الإسلام دموية، وكذلك هي دواخله" وأنّه "حضارة مختلفة، أناسها مقتنعون بتفوّق ثقافتهم ومهووسون بدونية قوّتهم". وقد دفعت تعميمات هانتغتون الشاملة ونبرته المتعالية بمفهوم الحضارة إلى واجهة

(١) تصف هذه اللفظة مقاربة متعدّدة الاختصاصات تنجز على المستوى الممتدّ لتحليل التاريخ العالمي والتغيّر الاجتماعي ذاك الذي قدّمه إيمانويل والرشتاين (Immanuel Wallerstein، ولد سنة ١٩٣١) وواصله سمير أمين (وعلى الأخصّ في فهم العالم المسلم)، وجيوفاني أرّيغي (Giovanni Arrighi)، وأندري غوندر فرانك (Andre Gunder Frank)، وعددٌ آخر من "المؤرّخين الكونيين".

المجادلات حول موقع الإسلام والمسلمين من النظام العالمي الجديد الذي تلا انحلال الاتّحاد السوفييتي سنة ١٩٩١.

وعلى الرغم من الشكّ الذي يبديه المجادلون حيال كونه أداة تحليلية مجدية،[١] فإنّ مفهوم الحضارة لا يزال يساعد الأكاديميين كما طلاّبهم في صنع رؤية شاملة لما تصوّره هودغسن في البدء على أنّه أفكار تأسيسية للإسلام ذات نشأة محدّدة في الزمان وفي المكان وكذا تجسّدها (الأفكار) في مختلف المؤسّسات والسياسات والنظريات والممارسات. وجدوى استعمال المفهوم، على الأقلّ من وجهة نظري، تكمن في أنّه يسمح لأكاديميي الإسلام بإبراز العلاقات المتجادلة بين عقائدَ ومثلٍ وقيمٍ وممارساتٍ إسلامية متنوّعة فيما يأخذ، وفي الآن نفسه، بنظر الاعتبار تفاعلها الداخلي مع بيئاتها الطبيعية والحقائق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي جعلتها ممكنة الوجود.

خامسًا: المقاربات المصغّرة المدى: الإسلام في جماعة محلّية

إذا ما أمكن نعت المقاربة الحضارية ومقاربة العالم – النسق بكونهما ممتدّتي المدى (ماكرو)، فإنّ حقل الدراسات الذي يشغله الأنتروبولوجيون الاجتماعيون والثقافيون (من أمثال مايكل جيلسنان Michael Gilsenan وريموند سكوبن Raymond Scupin وبرينكلي ميسيك Brinkley Messick وماندانا ليمبرت Mandana Limbert وردولف وير Rudolph Ware وتشارلز هيرشكند Charles Hirschkind وصامولي شيلك Samuli Schielke وصبا محمود ولارا ديب وليلى أبو لغد وبنينا ويربنر Pnina Werbner وهولغر ويس Holger Weiss، ولم نسمّ هنا إلاّ البعض القليل منهم) يقدّم بديلاً عنهم مصغّر المدى (ميكرو). فبتركيزهم على جماعات إسلامية بعينها، يرى ممارسو المقاربة المصغّرة المدى مَهَمّتهم على أنّها ملاحظة الكيفية التي بها يتمّ تأويل الإسلام وتفسيرها، والتجادل حوله وترسيخه محلّيًا في تقابل مع المستوى الشامل. بكلمات أخرى، يستكشف أنتروبولوجيو الإسلام الكيفية التي بها تهندس العقائدُ والطقوس المسلمة، بمعيّة عوامل أخرى،

(١) انظر مثلاً (Burke, 1979; T. Ali, 2003).

الحياةَ اليومية لأعضاء جماعة مسلمة ما في زمن محدّد. ويمكن للتقنيات الميدانية العملية وللافتراضات الإبستيمولوجية التي منها ينطلق الباحثون أن تختلف اختلافًا بيّنًا، ولكنّ المنوال الشامل للمقاربة المصغّرة المدى ممكن الملاحظة وقابل للتحديد في مقارباتهم.[1] وهو يساعد في الاستعاضة عن التعميمات الواسعة الأثيرة لدى الباحثين الذين يرون في الإسلام حضارةً ممتدّة ما بين القارّات أو جزءًا من عالم – نسق أكبر.

وإنّ محاولات المزاوجة بين المقاربتين المصغّرة المدى والواسعة المدى نادرة، ومن ثمّ فهي جديرة بالذكر. فيقترح ديل إيكلمان (Dale Eickelman) في كتابه الواسع الانتشار بين القرّاء *الشرق الأدنى وآسيا الوسطى: مقاربة أنتروبولوجية* (*The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*) (Eickelman, 1981, 1989, 1998, 2002) استخدام طرائق الأنتروبولوجيا الثقافية والاجتماعية في دراسة الإسلام بوصفه حضارة. وهدفُه هو استقصاء الكيفية التي بها يُفهم الإسلام، ذلك الدين الذي انبثق في الجزيرة العربية خلال القرن السابع، بوصفه حركة شاملة تجسّدت في تنوّع مجتمعاتٍ ملموسة في الشرق الأوسط، وشمال أفريقيا وفي غيرهما (Ibid., 2002: vii). وبالتوازي مع ذلك، يسعى إيكلمان حثيثًا إلى أن يكشف الكيفية التي بها أمكن لهذه الأفهام المحلّية للإسلام أن "تؤثّر في تيّارات أوسع من الفكر والممارسة الاجتماعيين" (Ibid.). وبعد وضع هذه الأسئلة العامّة، يعرض إيكلمان قائمة في الأسئلة الفرعية ذات العلاقة بالسياقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الملموسة التي سمحت لهذه التيّارات الشاملة أن تتواجد. وبالنسبة إليه، ما يتّسم ببالغ الأهمّية هو "ما أدّى إليه التعليم الجماهيري، وتوسّع استخدام الميديا، واليسر المتزايد في السفر، والتواصل المتسارع للطرق التي بها يعبّر الناس عن الدين وعن السياسة" (Ibid.). وأخيرًا، باستناد إيكلمان إلى ما يدين به إلى نظرية العالم – الأنساق التي تستكشف تبادل الأفكار، والأوبئة والمؤسّسات والبضائع، يقترح أن يكشف "الروابط الخفيّة التي تجمع بين التيّارات الاقتصادية والسياسية والأفكار الدينية

---

(١) يمكن العثور على مناقشة نقدية حول نقاط قوّة وضعف مختلف الطرائق المنهجية المستخدمة لدى أنتروبولوجيي المجتمعات الإسلامية (Asad, 1986; Varisco, 2005).

وحركة الناس والأفكار" (Ibid., 1). وإذا ما توخّينا تعبيرًا آخر قلنا إنّ كتاب إيكلمان المرموق وواسع الاستعمال يستكشف التقاطعات والتفاعلات بين الجغرافية الطبيعية والدين والثقافات (التي تعبّر عنها اللغات "الإسلامية" المختلفة)، فيما يستخدم الأنتروبولوجيا للخوض في "تحاليل مكثّفة للسيرورات السياسية والاقتصادية والرمزية والتاريخية على مستوى مصغّر" (Ibid., 19-20). وهدفه النهائي – في استلهامٍ لسَلَفِه المرموق كليفورد غيرتز (Clifford Geertz) – هو التمكّن من الاستفادة من "تقنيّة الأنتروبولوجيا الميكروسوسيولوجية" لتأمين "بديل للنزعة نحو التحدّث عن قبائل وفلاّحين أو عن حكّام ومحكومين كما لو كانوا شخصيات تضطلع بأدوار في مسرحية أخلاقية سوسيولوجية" (Ibid., 20). ومن أجل تحصيل هذه الغاية يتّخذ إيكلمان له موقعًا "في المستوى الأوسط ما بين دراسة إسلام القرى أو القبائل ودراسة الإسلام الكوني" (Asad, 1986).

وفضلاً عن كتاب إيكلمان *الشرق الأوسط وآسيا الوسطى* الذي نجح في المزاوجة العضوية بين مقاربات المدى المصغّر والمدى الشامل للإسلام، يمكن أن نذكر دراسات مماثلة، وإن كانت أقلّ طموحًا إلى حدٍّ ما (في ما يهمّ المدى الجغرافي الذي تغطّيه)، للهجرات العربية حول المحيط الهادي مثل تلك التي أنجزها إنسنغ هو (Engseng Ho)، وأنا بانغ (Anna Bang)، وماندانا ليمبرت (Mandana Limbert). وممّا يجدر ذكره أيضًا، وإن كانت هشّة تجاه النقد المتأتّي من الزملاء الأنتروبولوجيين والمؤرّخين المتخصّصين في صيغة إقليمية ما للإسلام، تلك الدراسات الأنتروبولوجية التاريخية للجماعات المسلمة التي تستوطن مناطق متباعدة من العالم المسلم. وقد تمّ مؤخّرًا استئناف هذا النوع من أنتروبولوجيا الإسلام، ذاك الذي كان رائده الأنتروبولوجي الأميركي البالغ النفوذ كليفورد غيرتز (١٩٢٦–٢٠٠٦) بكتابه *الإسلام مُلاحَظًا* (*Islam Observed*)، وتابعه فيه مؤخّرًا كلٌّ من مايكل جيلسنان (Michael Gilsenan)[١] وجون بوين (John Bowen).[٢]

---

(١) لقد تمّ انتقاد كتابه *التعرّف على الإسلام* (Gilsenan, 2000) على أنّه يرى الإسلام في كلّ مكان بما في ذلك الأمكنة والسياقات التي لا وجود له فيها، أو على الأقلّ لا دورًا كبيرًا له يضطلع به.

(٢) انظر مثلاً (Bowen, 2001; Idem, 2012a).

أخيرًا، تجدر الإشارة إلى فكرة طلال أسد حول "أنتروبولوجيا الإسلام" التي تقترح أن تتمّ دراسته بوصفه "تقليدًا خطابيًّا"، و"على اعتباره بالضرورة مُقَلِّدًا لما كان". يعرّف أسد الإسلام على أنّه "ممارسةٌ مُمَأْسَسَةٌ (موضوعة في سياق محدّد وذات تاريخ محدّد) ضمنها يُدْرَج المسلمون على أنّهم مسلمون". وبعبارة أخرى، هي اللغة أو الخطاب الذي من خلاله يتعلّم المسلمون أن يكونوا مسلمين، أي أن يتصرّفوا وأن يفكّروا بوصفهم مسلمين".(١) وهدف أسد النهائي هو أن يبيّن أنّ المسلمين، وباعتبارهم بعيدين كلّ البعد عن النكوص عن الدور الموكول إليهم في التفكير في التعاليم الدينية وقبولها مُجسّدة في القيم، يستخدمون "العقل والمحاججة لتفسير المغزى من ممارسة مُحدَّدة وكيفية الاضطلاع بها وتبريرها" وعلى وجه الخصوص "كلّما التقى التعليم بالشكّ أو التجاهل أو نقصٍ في الفهم" (Asad, 1986: 14-16).

سادسًا: الإسلام فنًّا وعِمارَةً

إنّ وفرةَ التعبير الفنّي عن الأفكار والقيم الإسلامية وكذا التصاويرَ الفنّية للممارسات والأساطيرَ الإسلامية في المنمنمات المرسومة، قد حفّزت الباحثين الأوروبيين والأميركيين على تفحّص أثر الإسلام في الفنون والمصنوعات اليدوية والأدب والعمارة. ويمثّل هذا النوع من الإسلامولوجيا ريتشارد إيتينغهاوسن (Richard Ettinghausen) (1906-1979) المؤرّخ الألماني الأميركي في الفنّ الإسلامي، وكورت إيردمان (Kurt Erdmann) (1901-1964) وك. أ. ك. كريسوال (K. A. C. Creswell) (1878-1974) وأولاغ غربار (Oleg Grabar) (1929-2011) وإيفا باير (Eva Baer) (1920–...) وريناتا هولود (Renata Holod) وروبرت هيللنبراند (Robert Hillenbrand) وسوسان باباي (Sussan Babaie) وجوناتن بلوم (Jonathan Bloom) وشايلا بلير (Sheila Blair)، ولم نذكر هنا إلاّ القليلين. والعديد من الباحثين الغربيين المهتمّين بالفنّ الإسلامي، إن لم يكونوا كلّهم، يرون أن مهمّتهم هي بيان التفاعل المتآزر بينه وبين ما يقابله غربيًّا، فيما يؤكّدون على الكيفية التي بها

(١) يمكن العثور على نقد افتراض جيلسنان القائل بأنّ "لا شكل للإسلام قابلاً للاستثناء خارج الاهتمام الأنتروبولوجي على قاعدة عدم اعتباره ضمن الإسلام الصحيح" (Asad, 1986: 2).

حكمت التحديدات الدينية على التمثيل التشخيصي للأشياء الحية بخصوصيةِ الفنّ الإسلامي. في توجّه مماثل، يكون التأكيد في دراسات العمارة الإسلامية على الكيفية التي بها كان الاستخدام الديني لبعض المباني (المساجد والمزارات) يحدّد طابعها المُميّز سواءٌ أكانت في منطقة معيّنة أم على المستوى الشامل.[١] ولقد تبنّى جيل كامل من علماء الإسلام، وعلى الأخصّ منهم الأنتروبولوجيون، أفكار طلال أسد وثابروا على تجسيدها عند قيامهم بدراساتهم البالغة التعقيد والمستنيرة للجماعات المسلمة الملموسة.[٢] على أنّ تحليلاً مفصّلاً لمنتجهم الأكاديمي وكذا للمناقشات التي قامت حول ميراث أسد تمتدّ إلى ما يتجاوز مدى هذا المقال.

سابعًا: الإسلام بوصفه وَرَعًا صوفيًّا: إظهار التفهّم

أخيرًا، يركّز بعض علماء الإسلام على الأبعاد الروحانية والورعة فيه.[٣] والدراسة الرائدة للورع الإسلامي كانت على يدي المبشّر الإنكليزي كونستانس بادويك (Constance Padwick, 1886-1968) وقد صارت أثرًا كلاسيكيًّا في هذا الجنس (Padwick, 1996). وقد تولّى رودولف وير (Rudolph Ware) مؤخّرًا إنجاز دراسة في الموضوع استكشف فيها إبستيمولوجيا المعرفة الأخلاقية–الإيتيقيّة الإسلامية وتناقلها عن طريق دراسة المسلمين الشبّان القرآنَ في مجتمعات شرق أفريقيا (Ware, 2014). وكثيرًا ما تجمع أمثال كتاب وير في تقصّيها للممارسات الروحانية والتعبّدية والتربوية بين هذه الممارسات والصوفية، ذلك التيّار التنسّكي – الباطني في الإسلام.[٤] ولأنّ مثل هذه الدراسات شديد القرب من اهتماماتي الأكاديمية الخاصّة، فليس لي إلاّ أن أحيل على كتابي *الصوفية: تاريخ جديد للروحانية الباطنية الصوفية* (Knysh, 2017a). وفي هذا الكتاب أحاجج بأنّ في

---

(١) لمراجعةٍ سريعة، انظر الفصل الثامن عشر من كتابي (Knysh, 2017b).

(٢) انظر مثلاً (Scott and Hirchkind (eds.), 2006).

(٣) استوحيتُ ذلك من عنوان كتاب شيمل *Mystical Dimensions of Islam* (Schimmel, 1975).

(٤) ثمّة استثناء مهمّ (Reid, 2013). إنّ تعريف الصوفية على أنّها "التيّار أو الحركة التنسّكي(ة) – الباطني(ة) في الإسلام" مستخدمٌ في كتابي المقتبس منه في الهامش اللاحق.

التقليد المركّب والمتنوّع المكوّنات الذي يسمّى "صوفية" نعثر جوهريًّا على العناصر نفسها التي نجدها في كلّ دين مكتمل العناصر، أي الخطابات (العقائد) والممارسات والجماعات والمؤسّسات ذات القيادة ممثّلة في شيوخ الصوفية ومرشديها وأساتذتها وأوليائها (Ibid.: 7, 14).(١) ومستندًا إلى هذا التناظر بين المكوّنات، أعالج الصوفية على أنّها "إسلام مصغّر"، وبعبارة أخرى، أحاجج بأنّ الصوفية تحتوي على جميع العناصر والنزعات التي نجدها في "التقليد الأكبر" أي الإسلام كلاًّ.

وكما هو متوقّع، وفّر كلّ واحد من مكوّنات الصوفية الخمس هذه لعلماء الإسلام قضايا ثريةَ ومركّبةَ للاستكشاف. ومثلها مثل الإسلام، تمّ تقديم الصوفية من منظور نصوصها هي (بما في ذلك التفاسير المميّزة للقرآن)،(٢) ومؤسّساتها (الإخوانيات أو الطرق)،(٣) وممارساتها (الذكر، الحضرة، الخلوة، الرباط)، والالتزام السياسي، والأنشطة الاقتصادية والخيرية، والتعابير الشعرية والفنّية الأخرى (وعلى الأخصّ الموسيقى والرقص)،(٤) والفلسفة التربوية البيداغوجية، والمعايير الأخلاقية-الإيتيقية (الآداب)،(٥) وما إلى ذلك. وإنّ تحليل هذه الكتب سوف يحملنا بعيدًا عن مدارنا ولذلك أنا أحيل قارئي على استقصائي البحثي حول الدراسات الصوفية في الغرب وفي روسيا (Knysh, 2006).

أخيرًا، يمكن تقديم تاريخ الإسلام بكامله، أي تعاليمه، وممارساته، ونصوصه القدسية (وتفاسيرها)، وموجوداته المقدّسة، ومهرجاناته، ونبوياته، وعلومه الأخروية، وعلوم الخلاص فيه، كلّ ذلك من خلال منظور الصوفية المميّز (عنيتُ الموقع الروحاني - الباطني) كما هو الحال في كتاب ساشيكو موراتا (Sachiko

(١) قارن (Asad, 1986: 15).

(٢) انظر مثلاً (Sells (ed. and trans.), 1996; Renard (ed. and trans.), 2004; Idem (ed. and trans.), 2008; Keeler and Rizvi (eds.), 2016).

(٣) انظر مثلاً (Cornell, 1998; LeGall, 2005: 1450-1700; Weismann, 2007; Ohlander, 2008).

(٤) انظر مثلاً (Waugh, 1989; Halman and others (eds.), 1983); for India (Pannke, 2014).

(٥) لدراسة عن الأدب الصوفي، انظر الفصل الخامس من كتابي (Knysh, 2017a).

Murata) ووليم شيتيك (William Chittick) *رؤية في الإسلام* (Murata and Chittick, 1994). فمن خلال العمل على وصف "الإسلام من دون تحريفه" يقترح الكاتبان دعوة القارئ إلى ما يصفانه على أنّه "فهم الإسلام لذاته" من خلال ترجمات للنصوص الإسلامية الصوفية الصبغة والمترابطة. في الوقت ذاته (وعلى نقيض ذلك) قرّر الكاتبان أن يمضيا ضدّ التقاليد الأكاديمية المرعية في الغرب والتي تشجّع الباحثين على أن يحلّلوا النصوص الدينية، بما في ذلك النصوص الإسلامية في سياقاتها التاريخية مع إيلاء انتباه شديد للافتراضات الفكرية لكتّابها ولأجنداتهم. ومثل هذه الطريقة – على ما يحاجج مناصروها – ضرورية في تفادي أن يكون الدارس مأسورًا تجاه ميول الكتّاب الشخصية إذ إنّ هؤلاء يداومون على وصف المثل والمعايير المرغوب فيها بدلاً من وصف الممارسات الفعلية والمواقف اليومية لمسلمين ملموسين. وفي تناقض متمايز مع هذه المصادرة المنهجية الواسعة الانتشار، أحجم موراتا وشيتيك بوعي وتصميم عن توعية القارئ بـــ "الوقائع التاريخية" الاعتيادية حول الإسلام (Ibid., xii). وبدلاً من ذلك، عمِلا على تقريب القارئ من "رؤية الإسلام نفسه ضمن التقليد الفكري الإسلامي عامّة والتقليد الصوفي خاصّة" (Ibid., x and xiii). ومثلما يقرّ بذلك موراتا وشيتيك، كان هذا التقليد بعيدًا كلّ البعد عن أن يكون من لَوْنٍ واحد بحيث كانا منتبهيْن إلى إبراز الفوارق الجوهرية بين من عالج المواضيع ذاتها من الكتّاب المسلمين. وإنّ المُراد من *رؤية في الإسلام* هو تبيان عمق التقليد الفكري الإسلامي ذاته وثرائه وتعقّده من خلال دعوة القارئ إلى تذوّق النكهة الأصلية في تعبيره اللغوي والثقافي من خلال ترجمات ذات هوامش وحواشٍ شارحة (Ibid., x). بعبارة أخرى، أراد موراتا وشيتيك أن يقدّما الإسلام بعباراته هو، لا من خلال المقولات التي تطوّرت وطُبّقت من قِبل مُلاحظيه الخارجيين، وبذا يتمكّنان، على ما يعتقدان، من تحرير الإسلام ممّا يمكن وصفه بأنّه "إخضاع إبستيمولوجي" ومن ثمَّ، تحريفٌ متلاعب.

ويتّخذ باحث متفهّم أميركي آخر هو جون رونار (John Renard) في كتابه *نوافذ على دار الإسلام* (***Windows on the House of Islam***) (Renard, 1997)، مقاربة مماثلة بغية شرح الإسلام لجمهور من المتلقّين غير المتخصّصين (طلبة

مستويات أولى). مَثَلُهُ كمثل موراتا وشيتيك، يركّز رونار على المظاهر الورعة والروحانية في الإسلام وفق ما تصفها النصوص الإسلامية الأصلية من مختلف الحِقب. وأمله هو أن "تتمكّن هذه الإطلالات جميعها من فتح مشهد أمام القلب والروح" وهو ما سيمكّن قارئه بالمقابل من مقاسمة "التقليد الإسلامي الضخم والثري بالحكمة الروحانية" (Ibid., 257, 272).

والهدف النهائي الذي يسعى إليه هؤلاء وغيرهم من الكتّاب الغربيين الآخرين، سواء أكان ذلك صراحة أو إضمارًا، هو تزويد قرّائهم بإدراك متفهّم للإسلام أو حتّى تجربة متفهّمة له. ومن أجل بلوغ هذه الغاية، هم يدعون قُرّاءهم وطلبتهم إلى أن يدخلوا، بخيالهم، إلى رؤية العالم لدى مسلم/ة ورع/ة بحيث يتمكّنون من رؤية العالم الذي يعيش/تعيش فيه (Shepard, 2009: 3). وتفترض عملية الفهم المتفهّم، بل "الفهم المتعاطف" هذا التخلّي عن "العديد ممّا نعتقد وما لا نعتقد فيه، وعن قيمنا وافتراضاتنا" (Ibid., 3-4)، ذلك أنّ انغماسًا تخيّليًّا في تقليد ديني أجنبـــي، وهو ممكن، هو بالنسبة إلى هؤلاء الكتّاب أمر مفروغ منه. وسواء أكانت مثل هذه النظرات الغربية إلى الإسلام المتحصّل عليها من خلال الانغماس مُناسبةً لما يحمله أكاديميون مسلمون فعلاً أو مسلمون عاديون أَمْ لَمْ تكن، ومهما كان المدى الذي يمكن أن تكون عليه تلك المناسبة، فإنّ ذلك لا يبدو ممّا يتّسم بأهمّية كبرى لدى الكتّاب. فإذا ما كان علينا أن نصنّف، مثلما فعل إدوارد سعيد، مقاربةَ رؤيةِ الإسلام المتفهّمةَ - المتعاطفةَ هذه على أنّها تعبير عن الاستشراق (ففي منتهى الأمر، ما وضعه هؤلاء الكتّاب من رسم للحياة التعبّدية والثقافية والفكرية المسلمة يظلّ خارجيًّا، ومناقضًا تمامًا لتيّار الإسلام "الرئيس" ذاته)، جاز لنا القول إنّ هذه المقولة التحليلية والنقدية، منتشرة الاستخدام، في حاجة إلى تعديل عميق.[١]

(١) لمزيدٍ حول استعمال هذه المقولة وإساءة استعمالها، انظر (Hughes, “Subject Index” under “Orientalism”).

ثامنًا: الإسلام بوصفه تأليفًا متعدّد الأصوات من الآراء والعقائد

إذا ما وضعنا جانبًا بعض الفويرقات والتحفّظات، يمكن لمفهومي عن "الإسلام مصغّرًا" أن يعمّم استعماله من الصوفية نحو مدارس دينية أو جماعات دينية–سياسية أخرى داخل الإسلام، عنيتُ الشيعة الاثني عشرية، والإسماعيلية، والزيدية، والخوارج. بتنوّعها الداخلي، لكلّ واحدة منها محافظوها وتقدّميوها، وليبراليُّوها وأصوليوها، نَصيِّوها ومن يدْعون فيها إلى النظر في مَجَازِ المكتوب، وقَدَرِيُّوها ودعاة حرّية الإنسان فيها، وكذا لَدُنيُّوها ومن يؤمنون فيها بقدرة الفكر الإنساني على كشف أسرار الله والكون. وكلّ أنماط الفكر البشري والعقائدي هذه ممثّلة في الصيغ الغالبة للإسلام السنّي، التي تتّسم هي أيضًا بتنوّعها الداخلي وهو ما يدعم حسب نظري صواب استخدام مفهوم "الإسلام مصغّرًا".

منذ بدايات دراسة الإسلام الأولى في الأكاديميا الغربية والروسية، وجدتْ هذه الجماعات التي كثيرًا ما توصف على أنها "ضَالّة" "وطائفية" نفسها في مركز اهتمام الأكاديميين الغربيين والروس.[١] وعلى خلاف الأكاديميين المسلمين الذين لم يكونوا البتّة مسرورين بتكاثر الهَرْطَقات،[٢] كان علماء الإسلام مبهورين فعلاً بما كانوا يرونه، صوابًا أم خطأً، على أنّه "تعدّدية" "مسلمة متنوّعة الأصوات عقائدَ وممارسات"[٣] وعلى أنّه "تحرّرٌ من إكراهات العقيدة الرسمية المستقيمة (الأرثودوكسية)". وبالفعل، تبدو تعدّدية أصوات الإسلام في تناقض صارخ مع المحو الثابت والدؤوب، في الكنائس المسيحية الغربية والشرقية، لكلّ أنواع الخروج عن العقدي والتعبّدي، تلك التي دأب القادة المسيحيون الرسميون والمجامع الرسمية على إدانتها قطعًا على أنّها "هرطقة".[٤] ولقد وهب التقليد الهرطقي الإسلامي الثري المبكّر وما قبل الحديث (أفضّل استخدام لفظة "المقالات" الأكثر حيادًا –

---

(١) انظر مثلاً (Knysh, 1999: 225-228).

(٢) كذا يظهر في الأعمال المخصّصة للمقالات والفتاوى الخاصّة بها لدى عبد القاهر البغدادي (توفي ١٠٣٧م)، والشهرستاني (توفي ١١٥٣م)، وابن تيمية (توفي ١٣٢٨م).

(٣) لمراجعةٍ نقدية حول هذا المفهوم، انظر (Hughes, 2015: 25).

(٤) انظر على سبيل المثال (Brown, 1988).

المؤلّف، والمقصود هو مجاميع النصوص التي تعمل على بيان بطلان آراء الطوائف والفرق التي تُنعت رسميًّا بأنّها غير سويّة الإيمان الإسلامي كما في *كتاب المقالات* لأبـــي منصور الماتريدي (ولد نحو ٨٧٠م - وتوفّي نحو ٩٥٥م) - المترجم) أرضيةً نصّية خصبة لدراسة هذه الظاهرة المركّبة من قبل علماء إسلام غربيين وروس من أمثال وليم كورتون (William Cureton)، ومونتغومري وات (Montgomery Watt)، وويلفرد مادلونغ (Wilferd Madelung)، وجوزيف فان إس (Josef van Ess)، وأبراهام هالكين (Abraham Halkin)، وأ. ك. كازي (A.K. Kazi)، وج. غ. فلين (J.G. Flynn)، وجون كلود فادي (Jean-Claude Vadet)، ودانييل غيمارت (Daniel Gimaret)، وغي مونو (Guy Monnot)، وباتريسيا كرون (Patricia Crone)، وريتشارد مارتن (Richard Martin)، ومارك وودوارد (Mark Woodward)، وستانيسلاو بوزوروف (Stanislav Prozorov) وستيفن جاد (Steven Judd). وقد أثار هؤلاء الأكاديميون وغيرهم أسئلة هامّة حيال وجود أو عدم وجود مرادف "للأرثودوكسية" المسيحية، وكذا مَنْ كان أو يكون له الحقّ في تحديده ومفصلته وفرضه على زملائه من المؤمنين وكيف ومتى.[١] وبالمقابل، تولّد عن هذا السؤال جدال حيٌّ حول وجود أو عدم وجود ما يُناظر الهَرَمية الكنسية المسيحية لدى المسلمين. وعلى الرغم من أنّ الأمر لم يعد اليوم بمثل الحدّة التي كان عليها منذ بضعة عقود خلت، لا يزال علماء الإسلاميات يشهرون سيوف معاركهم حول بقاء مفهومَي "الإكليروس المسلم" و"الأرثودوكسية الإسلامية" على قيد الحياة، وكذا مدى دلالاتهما النسبية ضمن الإسلام الشيعي في مقابل الإسلام السنّي.[٢] وعلى الإجمال، لا تزال تعدّدية أصوات الإسلام العقدية والفكرية والطقوسية تأسر علماء الإسلاميات الغربيين على الرغم من الاحتجاجات المتواترة الصادرة عن العديد من الأكاديميين المسلمين مُدَّعِيَةً أنّ الإسلام واحد. وفي الآن نفسه، يُستخدم مفهوم تعدّدية أصوات الإسلام

(١) انظر مثلاً (Judd, 1997).

(٢) انظر نقاشي حول هذه القضايا (Knysh, 1993)، وانظر وجهة نظر طلال أسد (Asad, 1986: 15; Idem, 1993: 208-212).

من قبل الباحثين المسلمين التقدّميين من داخل الأكاديميا ومن خارجها لمجابهة حجج منتقدي الإسلام، أولئك الذين يعرّفونه بتسلّطيته وتعصّبه، لا بتسامحه تجاه المعتقدات والآراء الأخرى.[١]

الإسلام والجندر

ثمّة توجّه حديث نسبيًّا في الدراسات الإسلامية يشجّع الباحثين على تفحّص المجتمعات المسلمة من خلال منظور العلاقات الجندرية،[٢] وهو توجّه شديد الارتباط بقضية "النسوية الإسلامية" المختلف عليها، تلك التي يعتبرها بعض الملاحظين والنشطاء خدعة غربية تهدف إلى نسف الأخلاق الإسلامية فيما يمتدحها آخرون على أنّها خطوة ضرورية لتحرّر النساء المسلمات من سوء معاملتهنّ البطريركية باسم الإسلام (Knysh, 2017b: chapter 18; Badran, 2007; Chaudhry, 2014).[٣] وفي داخل حقل الخطابية النسوية الإسلامية وخارجه، تدور النقاشات على الدوام على المركزية الذكورية و/أو كره النساء ودور الحجاب. وتتمثّل النزعة الأكثر شيوعًا في دراسة العلاقات الجندرية ضمن الدراسات الإسلامية في محاولة الفصل بين البطريركية (أي الإيتوس الذكوري التمركز والبطريركي المهيمن ضمن "المجتمعات المُسلمة التقليدية") والإسلام بوصفه دينًا ومجموعةً من المعايير والقيم، وعلى الأخصّ منها ما يتمفصل في القرآن والسنّة والشريعة (Hassan, 2005). وتختلف الصلاحية التفسيرية لمثل هذا الفصل حسب القبول/عدم القبول المبدئي لإمكانية وجودٍ مستقلٍّ للمعايير الدينية خارج السياقات

(١) انظر على سبيل المثال (Sachedina, 2001)؛ قارن (Hughes, 2015: 25, 62-68).

(٢) بدلاً من أن أجرّد قائمة تفصيلية في الإسهامات التي سجّلها هذا الحقل الفرعي من الدراسات الإسلامية أحيل القارئ على
E.J. Brill’s *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures* and *Hawwa Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*; see http://booksandjournals.brillonline.com.

(٣) ينتقد Hughes في كتابه *Islam and the Tyranny of Authenticity* هذه المقاربة ويصفها بالممارسة اللاهوتية المحضة التي لا مكان لها في الأكاديميا (Hughes, 2015: 26-33; 63-70).

الاجتماعية والسياسية والفكرية التي فيها تمّت مفصلتها وتطويرها. بعبارة أخرى، هل يمكن للواحد منّا أن يقبل بالقول إنّ بعض الانفعالات والأفعال والسلوكيات والمؤسّسات البشرية تعمل حصريًّا في مجال نعرّفه نحن على أنّه "ديني" ومن ثمّ تكون مُنْفَصِلة عن مجالات أخرى تعرّف على أنّها "سياسية" و"اجتماعية" و"ثقافية" و"تقليدية" أو، وفي هذا السياق، "بطريركية"؟ (Hughes, 2015: 118-119). إجابة الواحد منّا عن هذا السؤال مُحدّدةٌ لكيفيات إجابته عن سؤالٍ آخر يتعلّق بما بين البطريركية والإسلام من علاقة.

إنّ إعادة مفصلة المعايير ذات الصّلة بالعلاقات الجندرية في المجتمعات المسلمة وهندستها في سياق عالم اليوم، على ما هو عليه من الوقوع تحت هيمنة القيم والأجندات الغربية، ممكنةٌ بل وضرورية من دون شكّ. ولكنّ السؤال يقوم على مدى الأثر الذي يمكن أن يكون لهذه المحاولة، إن كان لها من أثر، سواء أكان أكاديميًّا أم دينيًّا،[1] في نماذج العلاقات الجندرية القائمة فعليًّا في المجتمعات المسلمة كما هي موجودة. ويبدو من المعقول اقتراح القول بأنّ قبول مناظير جديدة حول الجندر في ظلّ الإسلام أو رفضها مرهَن بمستوى النموّ الحاصل اقتصاديًّا واجتماعيًّا لدى كلّ جماعة معيّنة. في ما أرى أنا شخصيًّا، من الواضح بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّ الإسلام قابل للاستخدام المُوَجّه من النخب الذكورية التمركز مَثَلُهُ في ذلك كَمَثل أيّ تقليد إبراهيمي آخر. ويبدو أنّ التجارب التاريخية التي خاضتها الجماعات الدينية اليهودية والمسيحية وغيرها على اتّساع أرجاء العالم تشير إلى أنّ تحرير النساء المسلمات (مهما كانت المجادلات حول قضايا ضرورته وفحواه حاميةً) لن يكون نتيجة مباشرة لإعادةِ تأويلٍ متعاطفةٍ مع النساء أو نسويةٍ للمكتوب وللتاريخ المسلمين، بل من خلال تغيير متدرّج للبنى الاقتصادية وتقسيم العمل في المجتمعات المسلمة ونتيجة تغيّر عقلية غالبية أعضاء هذه المجتمعات، رجالاً ونساءً، سواءٌ بسواءٍ. بعبارات أخرى، سوف يتولّد التغيّر في سلوك المسلمين من تغيّرات في الاقتصاد، وفي طرق الإنتاج وكذا في التمكّن من تمثيل سياسي وحرّيات

---

(١) للعثور على مناقشة نزاعية "للمنعطف الديني" في الدراسات الإسلامية المعاصرة في أميركا الشماليّة انظر (Hughes, 2014; Idem, 2015).

أوسع من قبل من كان محرومًا من الطبقات الاجتماعية والمجموعات السكّانية. ولسوف تكون إحدى نتائج هذه التغيّرات المتراكمة تغيّرًا في المواقف العمومية تجاه النساء وأوضاعهنّ الاجتماعية. وكذلك هو الأمر بالنسبة إلى الطبقات والمجموعات الاجتماعية التي كانت في مَا سَبقَ ناقصةَ التمثيل ومضطهدةً، أو كانت حديثة الظهور.[١] وليس يعني هذا إنكار القول بأنّ أيّة إعادة مفهمةٍ نظرية أو دينية لدور النساء في المجتمعات المسلمة سوف يكون أكثر فعالية وقبولاً من قبل أعضائها إذا ما كانت مدعومة بحُجَج (تتمتّع بما هو ضروري من حسن التقديم والتوفيق في إعادة التأويل) مُشتقّة من القرآن وسنّة الرسول، وهما المصدران الأخيران للحقيقة والحقّ في نظر غالبية المسلمين.

وكنت قد تفحّصتُ العديد من إعادات التصوّر النظري لأوضاع النساء في المجتمعات التاريخية المسلمة في كتابي *الإسلام من منظور تاريخي* (***Islam in Historical Perspective***)،[٢] وسوف أكرّر ما قلت فيه هاهنا. ما هو جدير بالذكر هو أنّ محاولات إعادة تعيين العلاقات الجندرية في الإسلام كثيرًا ما أخذت صيغة لاهوت تحرير من ذلك النوع الذي يدعو إلى التقدّم نحو (إعادة) قراءةٍ لنصوص الإسلام الأساس تكون لا ذكورية التمركز ومتعاطفةً مع النساء (أمينة ودود، وأسماء بارلاس، وجميلة كريم، ورفعت حسن) أو لمجمل النصوص الإسلامية ولكامل التاريخ الإسلامي (فاطمة المرنيسي، نبية أوبت، ليلى أحمد، قاسية علي، عائشة شودري، وعائشة هداية الله).[٣] وتقدّم هؤلاء الباحثات مثالاً عن التحوّل الهائل في الخطاب الغربي حول الإسلام وفيه يكون الأكاديمي والديني (العَقَدي) شديدي التشابك بما لا فكاك منه.[٤] وسوف أفحص بعض آثار هذه الظاهرة عن كثب في القسم الموالي.

---

(١) انظر على سبيل المثال (Badran, 1995).

(٢) الفصل ١٨.

(٣) لدراسة موجزة (K. Ali, 2014: 195-197; Idem, 2007).

(٤) ويظهر عدم رضا البعض عن هذا التحوّل في النقاش النقدي لآرون (Hughes, 2015: 26-33).

ما بين الأكاديميا والدفاع

يكون استقصائي لمقاربات الإسلام منقوصًا لو غابت عنه ولو إشارة سريعة إلى ما يمكن أن يعرّف مؤقّتًا على أنّه مقاربة "دفاعية" أو "ليبرالية-دينية". وقد شهدت تطويرها وازدهارها في إجابة عن توصيفاتٍ للإسلام متحيّزةٍ ضدّه أو معادية له بوضوح خلال القرنين التاسع عشر والعشرين في أوروبا وروسيا وأميركا الشمالية.(١) وعلى امتداد العقدين الأخيرين، شهدت هذه المقاربة تناميًا مطّرد الأهمّية(٢) بفعل التغيّر الديمغرافي في حقل الدراسات الإسلامية من جهة، ومن جهة ثانية بفعل تزايد رُهاب الإسلام في الخطاب وفي الممارسة في صفوف السياسيين والمشاهير والمثقّفين العموميين والشخصيات الإعلامية والأفراد الغربيين. وبانتشاره انطلاقًا من المواقع الإلكترونية والمنتديات والمدوّنات على الإنترنت صار رهاب الإسلام واقعًا واسع الانتشار ومزعجًا في المجتمعات التي تأثّرت به. وينظر إليه العديد من المثقّفين الغربيين والمسلمين المقيمين في الغرب على أنّه تهديد بحقّ لحقوق الإنسان بل حتّى للوجود الإسلامي في مجتمعاتهم. وقد أجاب أولئك المثقّفون المهتمّون بالكثير الوافر من المنشورات والمؤتمرات الأكاديمية وغير الأكاديمية والمنتديات على الإنترنت الهادفة إلى "تطبيع" الإسلام والمسلمين والمطالبة بإنهاء التمييز ضدّ المسلمين أو إيقافه في المجالين القانوني والعمومي".(٣) وإنّ المظهر الأكثر إثارة للفضول في موجة الدفاعات الأخيرة عن الإسلام الأكاديمية أو غير الأكاديمية في لباسٍ أكاديمي، هو أنّها ليست مقتصرةً على مثقّفين مسلمين مُنْضَوين إلى مؤسّسات أكاديمية غربية (من قبيل س. ه. نصر، عبد العزيز ساشيدينا، طارق رمضان،

---

(١) انظر مثلاً (Shryock, 2010).

(٢) للعثور على نقد حادّ لهذه الظاهرة التي ظلّت غير مكشوفة إلى حدّ بعيد في الدوائر الأكاديمية في أميركا الشمالية، فضلاً عن أوروبا، تمكن العودة إلى آرون هيوز (Aaron Hughes) سابق الذكر. ويمكن للمرء أن يوافقه أو ألاّ يفعل ولكنّ الوقائع تظلّ قائمة ومفادها أنّ "رغبتهم الجامحة في مجابهة العداوة للإسلام في عموم المجتمع يجعلهم يرفضون الانخراط في مناقشة نقدية للهوية الدينية التي تسري في اختصاصات أخرى (تعالج الدين وظواهره)" (Hughes, 2015: 25).

(٣) إلى جانب الكتاب الذي حرّره Andrew Shryock، انظر:
(Tausch, 2007; Gottshalk and Greenberg, 2008; Malik, 2010; Esposito and Kalin (eds.), 2011; Bowen, 2012b; Kumar, 2012; Ernst, 2013; Bangstad, 2014; Carr, 2016; Love, 2017).

أمينة ماك كلاود، جوليان هامر (Julianne Hammer)، أوميد صافي، كانر داغلي (Caner Dagli)، جوناثان براون (Jonathan Brown)، وسكوت كاغل (Scott Kugle)، وياسين داتون (Yasin Dutton)، وإبراهيم موسى، وآخرين عديدين،[١] ولكنّها واضحةٌ أيضًا في منشورات ومواقف غير مسلمين (على الأقلّ شكليًّا) خارجيين من قبيل ويليم شيتيك، وجون رونار، ورتشارد مارتن، وجون إيسبوزيتو، وكارل إرنست (Carl Ernst). يستشكل هرسي علي (Hirsi Ali) وإرشاد مانجي ووفا سلطان وآخرون[٢] التقسيمَ التبسيطي الذي يقوم به الكتّاب عن الإسلام ما بين داخليين وخارجيين (Hughes, 2015: chapter 3).[٣] ومثلما أحاجج في كتابي الجديد، يكون على خبراء الإسلام والمجتمعات الإسلامية اليوم، حتّى المحايدين وغير الملتزمين منهم، أن يتّخذوا موقفًا سياسيًّا نهائيًّا على الأقلّ في تعاملهم مع الميديا (Knysh, 2017a: 5-6). ونتيجة لذلك، ليس لعالم الإسلاميات من خيار سوى أن يختار موقعًا ما بحيث يصير، على الأقلّ في نظر الجمهور، مدافعًا ("مُلمّعًا") عن الإسلام أو مُهاجِمًا له (مصابًا برُهاب الإسلام).[٤] وفي مثل هذه البيئة الأكاديمية والفكرية، صار هدف بلوغ الموضوعية الأكاديمية، ذاك الذي لا يزال أثيرًا لدى العديد من الأكاديميين المتخصّصين في الإسلام وفي المجتمعات الإسلامية، أبعد مَنَالاً من أيّ وقتٍ مَضَى.

الإسلام على الإنترنت

قبل خوضي في خواتيمي، أودّ أن أشير إلى مقاربة أخرى للإسلام، قد تكون واعدة، برزت خلال العقود الأخيرة. وممثّلوها مهتمّون باستكشاف حضور

(١) راجع أيضًا الباحثات المذكورات في القسم السابق.

(٢) للحصول على مجموع انتقادات للإسلام والمطالبة بإصلاحه جذريًّا من قبل مسلمين سابقين أو حاليين يقدّمون هاهنا على أنّهم "إصلاحيون مسلمون حديثون" انظر (Pipes and Spencer, 2017).

(٣) انظر أيضًا (Knysh, 2007: 5-7; 39-42; 52-53).

(٤) ومقابلة هيكل مثالٌ نموذجيٌّ على ذلك (Haykel, 2015)، والتي ولّدت موجةً من الانتقادات التي اتّهمته بإثارة رهاب الإسلام، سواءٌ قصد ذلك أم لم يقصد.

الإسلام في الفضاء الافتراضي مع العودة خاصّة إلى تشكّل الميديا الإسلامية الكونية وكيفية اشتغالها بما لها من مدوّنات ومنتديات افتراضية ومواقع إصدار الفتاوى، ومقاطع الفيديو على شبكة اليوتيوب التي تصوّر الخطب العمومية والخاصّة، والصحبات الصوفية،[1] والمقابلات مع باحثين مرموقين، ومجادلات نزاعية وما إلى ذلك. ومن الجدير بالذكر في هذا الصدد بروز ظاهرة المفتين الإلكترونيين، والأمراء، وأيديولوجيي الجهاد، وكذا شيوخ الصوفية من أمثال يوسف القرضاوي، وأبي مصعب الزرقاوي، وسعيد البورياطي (سعيد بورياتسكي (Said Buriatskii)، وأبي محمّد المقدسي، وأنور العولقي، والشيخ محمّد ناظم الحقّاني والشيخ هشام القبّاني، على توالي مجالات نشاطهم. إنّ صفوف أكاديميي الإسلام في الغرب وفي العالم الإسلامي يرون أنّ الانتشار المهول لتكنولوجيات الإعلام والتواصل على امتداد العقود الأخيرة قد أثّر بلا شكّ في كلٍّ من المحتوى والشكل للرسائل، واللغات، والسلوكيات الخاصّة بمنتجي الخطابات الإسلامية ومستهلكيها. وإنّ أحد آثار هذا التطوّر كان إضفاء صبغة الديمقراطية على المعرفة الإسلامية بشكلٍ بطيءٍ ولكنّه ثابت، وما تلا ذلك من تفتّت للنفوذ الديني، وعلى الأخصّ منه نفوذ الإسلام السنّي الذي لم يكن متجانسًا على كلّ حال (Knysh, 2017a: 451-452). وبإمكان المرء هاهنا أن يذكر الدراسات الرائدة حول الإسلام بوصفه ظاهرة افتراضية وقد كتبها غاري بونت (Gary Bunt، جامعة ويلز) وتتضمّن *الإسلام افتراضيًّا: الاتّصال من خلال الكمبيوتر والبيئات الإسلامية الافتراضية* (*Virtually Islamic: Computer-Mediated Communication and Cyber Islamic Environments*) (Bunt, 2000)، و*الإسلام في العصر الرقمي: الجهاد الافتراضي، والفتاوى على الخطّ والبيئات الافتراضية الإسلامية* (Bunt, 2003)، و*المسلمون الافتراضيون: إعادة ربط دار الإسلام* (*iMuslims: Rewiring the House of Islam*) (Bunt, 2009). وإلى الصنف ذاته تنتمي المجلّدات التي حرّرها كلّ من محمّد النووي وسحر خميس (El-Nawawy and Khamis, 2009)

(١) وفيها تقدَّم دروس توجيهية من قبل شيخ أو شيخة إلى المريـــدين (Index to: Knysh, 2007: 386).

وروديغر لوهلكر (Rüdiger Lohlker) (Lohlker, 2011) ونوها ميللور (Noha Mellor) وخليل ريناوي (Mellor and Rinnawi, 2016). وممّا يتّسم بالقدر ذاته من الأهمّية دراساتٌ لباحثين مُسلمين أفرادٍ ينشطون على الإنترنت (Gräf and Skovgaard-Petersen, 2009; Krämer and Schmidtke, 2006 ; Kenney and Moosa, 2014). وبينما لا يمكن الشكّ في أهمّية مثل هذه الدراسات ومجيئها في وقتها، على المرء ألاّ ينسى التحذير الذي أطلقه فرانسوا بورغا (François Burgat) بألاّ نخطئ أخذ الأدوات التي توفّرها التكنولوجيات الجديدة ووسائلها على أنّها هي الأسباب الحقيقية للحركات السياسية والاجتماعية والثقافية الحقيقية التي تقوم باسم الإسلام وتحت يافطاته (Burgat, 2016: 278-279). وتقتضي هذه الملاحظة، من بين ما تقتضيه، أنّه يمكن مفهمة الإسلام وتقديمه على أنّه خليط من الحركات السياسية والاجتماعية والثقافية المعاضِدة لوضعٍ ما قائم أو المناهضة له، ومن ثمّ أنّه يمكن لي أن أضيف إلى قائمتي مقاربات ممكنة أخرى للإسلام. وإنّ تقدير مقاربة الإسلام هذه على أنّه وسيلة تعبئة سياسية واجتماعية–ثقافية يتطلّب دراسةً مُنفصلة أرجو التمكّن من إنجازها في المستقبل القريب.

الخاتمة

على نحو ما أشرتُ إليه في بداية هذا المقال، دائمًا ما يسير تدريس الإسلام ومفهمته، في أوروبا وحتّى في أميركا الشمالية، يَدًا بيَدٍ. بعبارات أخرى، يستخدم الباحثون نتائج الدراسات المتخصّصة في الإسلام والمسلمين لإنتاج كتب حول هذا الدين تكون في متناول جمهور المتلقّين الذين يُستهدفون. وبالاعتماد على تجربتي الشخصية وعلى المواقف التي عبّر عنها الكتّاب الذين ذكرنا أعلاه في مقدّمات كتبهم، من الواضح أنّ جمهور المتلقّين الأوّل للعديد منهم هم طلاّب الجامعات، وعلى نطاق أقلّ امتدادًا، الجمهور في معناه الواسع. وتتطلّب المَهَمّة التربوية التي يسعى الباحثون إلى إنجازها أن تكون المعرفة حول الإسلام والمسلمين مصنّفة حسب الأغراض وأن تكون على صيغة قابلة للاستهلاك لدى جمهور المتلقّين الذين يُستهدفون. ومن ثمّ تكون الحاجة إلى إطار نظري عامّ يستخدمه الباحثون في

الإسلام لإيصال أفكارهم إلى قرّائهم أو إلى المستمعين إليهم[١] بطريقة قابلة للفهم ويسيرة الإدراك.

على أنّ هذا ليس الهدفَ الوحيد من وراء كتابة الكتب العامّة حول الإسلام وأتباعه. إذ يكتب بعض الكتّاب، وكما تمّ بيانه، من أجل مشاركة فهمهم هم و(إعادة) تأويلهم هم للإسلام (مع غلبة التأويل الليبرالي-التقدّمي)، وكثيرًا ما يكون ذلك بنظرة تهدف إلى تبديد سُوءِ فهمه، حقيقيًّا كان أو مفترضًا، من قِبل المسلمين وغير المسلمين سواءٌ بسواء. وأحيانًا، يَؤُولُ تبديد الأفهام المغلوطة حول الإسلام إلى مرافعات دفاعية عن الإسلام صريحة أو ضمنية.[٢] ولم يمرّ هذا التيار ضمن الدراسات الإسلامية من دون أن يثير انتباهًا، بل لقد أثارَ البعضَ من الباحثين ذوي التفكير النقدي بحيث دقّوا ناقوس التحذير بالمحاججة بأنّ دراسة الإسلام في خطر، إذ إنّها صارت منتدًى لتقديم صيغ "ليبرالية-تقدّمية" للإسلام لا علاقة لها بـــ "التاريخ الإسلامي" الذي مارسه "المسلمون الحقيقيون" لا سيّما في زمن النبيّ أو زمن الخلفاء الذين عقبوه مباشرةً (Hughes, 2015: 1, 3, 20, 25 -26, 30, 40-42, 44, 47, 52, 60, 63-64, 67, 75, 90 and 92). ونتيجة لذلك حاجج أحد هؤلاء النقّاد بأنّنا "نشهد تيولوجيا بنائية تُطلى بمساحيق الأكاديمية النقدية" تلتزم بإنتاج "أكاذيب نبيلة" أو "ميثولوجيات" لا علاقة لها بوقائع تاريخية تمّت إعادة بنائها بما يُقدّم على أنّه "أكاديمية نقدية" (Ibid., 3, 32, 39, 76, 119 and 125). وفيما آخذُ مثل هذه المشاغل على محمل بالغ الجدّ وأقاسمها إلى حدّ ما، وباعتبار انحداري من أستاذ للدراسات اليهودية، أتساءل كيف يمكنه أن يكون أعمى إلى هذا الحدّ عمّا يحدث في حقله الأكاديمي؟ فمن خلال تجربتي، لا يخرج حقل الدراسات اليهودية عن كونه مسيّسًا وممزّقًا بين مقاربات لليهودية متضاربة وغير متجانسة، والحقّ يقال، إنّه ينتج العنف الإبستيومولوجي نفسه تجاه تطوّر اليهودية التاريخي وممارستها من

---

(١) انبثق العديد من الكتب، بما فيها تلك التي نناقشها في هذا المقال، عن ملاحظات الكاتب التحضيرية لمحاضراته وكانت معدّة في الأصل للتلقّي الشفوي.

(٢) على ما يحاجج به آرون هيوز في الكتاب السابق الذكر في الهوامش.

قبل "اليهود الحقيقيين"، كما يفعل أنصار الدراسات المتحيّزة ضمن الدراسات الإسلامية تجاه إسلام "المسلمين الحقيقيين".[١]

فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار ديناميات الداخل والخارج والديمغرافيا المرتبطة بها، يبدو لي حقل الدراسات اليهودية، في تجربتي على الأقلّ، أكثر تجانسًا يهوديًّا ممّا هو عليه التجانس المسلم في نظيره الإسلامي. وصحيح أنّنا أشرنا بالنقد إلى جاكوب نيوسنر (Jacob Neusner, 1932-2016) بوصفه مثالاً يحتذى به (Hughes, 2015: 102-106) ولكنّني أرى جهده غير مقنع. وإلى حدٍّ يفوق بكثيرٍ الدراسات الإسلامية، تبدو الدراسات اليهوديّة في أميركا الشمالية وفي غيرها منتدًى لليهود يتناقشون فيه مع بعضهم البعض حول دينهم وتجاربهم التاريخية. وفي هذا المنتدى، الخارجيون نادرون، وهم، على ما أجرؤ على قوله، يفتقرون إلى صوت نافذ. اختصارًا للقول، يرى نقدنا وحسب النصّ المَثَلي، القشّة التي في عين أخيه ولا يرى الوتد الذي في عينه هو (نصّ المثل قريب من نصّ الإصحاح السابع من إنجيل متّى، وقريب منه أيضًا حديث نبوي عن أبـــي هريرة، رواه ابن حبّان وصحّحه الألبانيّ – المترجم) (Gospel of Mathew, 7: 3).

ما أراه حول الاتّجاه العامّ الذي يسلكه حقل الدراسات الإسلامية هو كما يلي. ما دام المسلمون يستخدمون تعاليم دينهم ورموزه للتعبير عن آمالهم وتطلّعاتهم وإحباطاتهم يكون ذلك مساعدًا لهم على إضفاء المعنى على العالم وتحديد موقعهم منه، ولسوف يظلّ هذا الحقل موضوعًا بالغ الدموية في التحقيق الأكاديمي (سواء أكان الأمر من منظور منحاز أم مدافع) ومسألة مناسبة لتقديم برامج جامعية. ويصحّ ذلك بالمناسبة على دراسة اليهودية والمسيحية والبوذية والهندوسية. ليس إلاّ عندما نجد أنفسنا في عالم خالٍ من الأديان تكفّ الحاجة عن دراستها على مستواها الراهن من الحيوية والاتّساع، وعندها يصير مثلها مثل ديانات سومر وآشور والمايا ومصر الغابرة. وفي مثل هذا العالم المستقبلي المتخيّل، سوف يبقى من الإسلام شبح باهت ممّا كان عليه، جدير بفضول أرشيفي لا تنعدم فيه الانفعالات ولكنّه لا يهب لغةً للمؤمنين يعبّرون بها عن أفكارهم وانفعالاتهم. ويمكن أن يكون هذا الإسلام

---

(١) للتدليل على ذلك، انظر (Batnitzky, 2011).

الخالي من الدموية والانفعالية موضوعًا مثاليًّا يتفحّصه باستمرار باحث أو باحثة كرسيّ في أرشيف مُغْبَرٍّ ولكن، وباستثنائه هو أو هي، من يكون مهتمًّا به؟ وفي انتظار ذلك، وطالما أنّ الإسلام لا يزال ذا معنى، ودافعًا لأتباعه وضروريًّا بالنسبة إليهم، سوف تظلّ سيرورة تخيّله وإعادة تخيّله من قبل الداخليين والخارجيين على حدّ السواء مستمرّة في الأكاديميا وفي الخطاب العمومي، شرقًا وغربًا.

المراجع

Abu-Lughod, Janet. *Before European Hegemony*. Oxford, Oxford University Press, 1989.

Ali, Kecia. *Sexual Ethics and Islam*. Oxford, Oneworld, 2007.

-----. "Feminist Thought in Islam", in *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God*; ed. Coeli Fitzpatrick and Adam Hani Walker. Santa Barbara, California, ABC-CLIO, LLC, 2014.

Ali, Tariq. *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and Modernity*. London and New York, Verso, 2003.

Asad, Talal. *Genealogies of Religion*. Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1993.

-----. "The Idea of an Anthropology of Islam", in *Occasional Papers Series, Center for Contemporary Arab Studies*. Washington, D.C., Georgetown University, 1986.

Badran, Margot. *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton, Princeton University Press, 1995.

-----. *Feminism Beyond East and West: New Gender Talk and Practice in Global Islam*. New Delhi, Global Media Publications, 2007.

Bangstad, Sindre. *Anders Breivik and the Rise of Islamophobia*. London, Zed, 2014.

Batnitzky, Leora. *How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought*. Princeton, Princeton University Press, 2011.

Berkey, Jonathan. *Formation of Islam*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Bowen, John. *A New Anthropology of Islam*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012a.

-----. *Shari'a, State, and Social Norms in France and Indonesia*. Leiden, Netherlands, ISIM, 2001.

Bowen, John. *Blaming Islam*. Cambridge, Mass., MIT Press, 2012b.

Braswell, George. *Islam: Its Prophet, Peoples, Politics and Power*. Nashville, Tennessee, Broadman and Holman, 1996.

Brown, Daniel. *A New Introduction to Islam*. Malden, MA and Oxford, Blackwell, 2004.

Brown, Harold. *Heresies: Heresy and Orthodoxy in the History of the Church*. Peabody, Mass., Hendrickson, 1988.

Bunt, Gary. *iMuslims: Rewiring the House of Islam*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2009.

-----. *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. Sterling, Va., Pluto Press, 2003.

-----. *Virtually Islamic: Computer-Mediated Communication and Cyber Islamic Environments*. Cardiff, University of Wales Press, 2000.

Burke, Edmund. "Islamic History as World History: Marshall Hodgson, 'The Venture of Islam'", in *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 10, No. 2 (May, 1979), 241-264.

Burgat, François. *Comprendre l'islam politique: Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste, 1973-2016*. Paris, La Découverte, 2016.

Carr, James. *Experiences of Islamophobia: Living with Racism in the Neoliberal Era*. Abingdon, Oxon and New York, NY, Routledge, 2016.

Chaudhry, Ayesha. *Domestic Violence and the Islamic Tradition*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2014.

Cornell, Vincent. *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin, University of Texas Press, 1998.

Crone, Patricia. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. London and New York, Cambridge University Press, 1980.

Dabashi, Hamid. *Brown Skins, White Masks*. New York, Pluto Press, 2011.

Egger, Vernon. *A History of the Muslim World to 1405*. Upper Saddle River, Pearson, 2007.

Eickelman, Dale. *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*. Upper Saddle River, New Jersey, Pearson, 1981, 1989, 1998, 2002.

Eliade, Mircea. *Myths, Dreams and Mysteries*; trans. Philip Mairet. New York, Harper & Row, 1967.

-----. *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History* . Princeton, Princeton University Press, 1971.

El-Nawawy, Mohammed and Sahar Khamis. *Islam Dot Com: Contemporary Islamic Discourses in Cyberspace*. New York, NY, Palgrave Macmillan, 2009.

Ernst, Carl. *Islamophobia in America: The Anatomy of Intolerance*. New York, Palgrave Macmillan, 2013.

Esposito, John. *Islam: The Straight Path*. Oxford, Oxford University Press, 1988, 1991, 1998, 2005, 2011.

Farah, Caesar. *Islam: Beliefs and Observances*. New York, Barron's, 1965, 1968, 1970, 1977, 1994, 2000, 2003.

Gilsenan, Michael. *Recognizing Islam*. London and New York, I.B. Tauris, 2000.

Gottshalk, Peter and Gabriel Greenberg. *Islamophobia: Making Muslims the Enemy*. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2008.

Hassan, Mona. *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History* . Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2016.

Hassan, Riffat. “Women’s Rights in Islam: Normative Teaching versus Practice”, in *Islam and Human Rights: Advancing a U.S.- Muslim Dialogue*; ed. Shireen Hunter with Huma Malik, Washington D.C., CSIS Press, 2005, 43-66.

Haykel, Bernard. (Princeton University) interview to *The Atlantic* entitled “What the ISIS Really Wants?” (March 2015 issue: https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/03/what-isis-really-wants/384980/l. Accessed on April 14, 2018).

Hughes, Aaron. *Islam and the Tyranny of Authenticity: An Inquiry into Disciplinary Apologetics and Self-Deception*. Sheffield, UK and Bristol, CT, Equinox, 2015.

-----. *Theorizing Islam*. Durham, UK and Bristol, CT, 2014.

Judd, Steven. “The Third *fitna*: Orthodoxy, Heresy and Coercion in Late Umayyad History”, Ph.D. diss., University of Michigan, 1997.

Kenney, Jeffrey and Ebrahim Moosa. *Islam in the Modern World*. London and New York, Routledge, 2014.

Knysh, Alexander. “Historiography of Sufi Studies in the West and Russia”, in *Pis’mennye pamiatniki Vostoka* (*Written Monuments of the Orient)*, Vol. 1 (4), Spring-Summer 2006.

-----. *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany, New York, State University of New York Press, 1999.

-----. *Islam in Historical Perspective*. London and New York, Routledge, 2017b.

-----. “‘Orthodoxy’ and ‘Heresy’ in Medieval Islam: An Essay in Reassessment”, in *The Muslim World*, vol. 1, (January 1993), 48-67.

-----. *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*. Princeton, Princeton University Press, 2017a.

Kritzeck, James. *Anthology of Islamic Literature from the Rise of Islam to Modern Times*. Harmondsworth, UK, Penguin Books, 1964.

Kumar, Deepa. *Islamophobia and the Politics of Empire*. Chicago, Haymarket Books, 2012.

Küng, Hans. *Islam: Past, Present and Future*. Oxford, Oneworld, 2007.

Lapidus, Ira. *A History of Islamic Societies*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988, 2002.

LeGall, Dina. *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World, 1450-1700*. Albany, NY, State University of New York Press, 2005.

Lewis, Bernard. *Islam: The Religion and the People*. Upper Saddle River, New Jersey, Pearson, 2007.

Lincoln, Bruce. *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. 2nd ed. Chicago, University of Chicago Press, 2006.

Lindholm, Charles. *The Islamic Middle East: An Historical Anthropology*. Oxford, Blackwell, 1996.

Lister, Charles. *The Syrian Jihad: Al-Qaeda, the Islamic State and the Evolution of an Insurgency*. London, Hurst & Company, 2015.

Lohlker, Rüdiger. *New Approaches to the Analysis of Jihadism: Online and Offline*. Berlin, Knowledge Unlatched, 2011.

Love, Erik. *Islamophobia and Racism in America*. New York, New York University Press, 2017.

Malik, Maleiha. *Anti-Muslim Prejudice: Past and Present*. London and New York, Routledge, 2010.

Martin, Richard. *Islamic Studies: A History of Religions Approach*. Upper Saddle River, New Jersey, Prentice Hall, 1982 (1st ed.) and 1986 (2nd ed.).

McNeill, William and Marilyn Waldman. *The Islamic World* . Oxford and New York, Oxford University Press, 1973.

Mellor, Noha and Khalil Rinnawi. *Political Islam and Global Media: The Boundaries of Religious Identity*. London and New York, Routledge, 2016.

Mikhail, Alan. *Nature and Empire in Ottoman Egypt: An Environmental History*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Milwright, Marcus. *Islamic Arts and Crafts: An Anthology*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017.

Murata, Sachiko and William Chittick. *Vision of Islam*. New York, Paragon House, 1994.

Ohlander, Erik. *Sufism in an Age of Transition: ‘Umar al-Suhrawardi and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*. Leiden and Boston, E.J. Brill, 2008.

Padwick, Constance. *Muslim Devotions: A Study of Prayer Manuals in Common Use*. Oxford, Oneworld, 1996.

Pannke, Peter. *Saints and Singers: Sufi Music in the Indus Valley*. Karachi, Oxford University Press, 2014.

Pirenne, Henri. *Mohammed and Charlemagne*. Mineola, NY, Dover Publications, 2001.

Pratt, Douglas. *Christian Engagement with Islam: Ecumenical Journeys Since 1910*. Leiden and Boston, E.J. Brill, 2017.

Reid, Megan. *Law and Piety in Medieval Islam*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Renard, John. *Seven Doors of Islam: Spirituality and Religious Life of Muslims*. Berkeley, University of California Press, 1996.

-----. *Windows on the House of Islam*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1997.

Rippin, Andrew. *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*. London and New York, Routledge, 1990, 2001, 2005.

Ruthven, Malise. *Islam in the World*. Oxford, Oxford University Press, 1984, 2000, 2006.

Saeed, Abdullah. *Islamic Thought: An Introduction*. London and New York, Routledge, 2006.

Sachedina, Abdulaziz. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2001.

Saunders, J. J. *A History of Medieval Islam*. London; New York, Routledge, 1965, 1972, 1978, 1980, 1990.

Schimmel, Annemarie. *Islam: An Introduction*. Albany, NY, State University of New York Press, 1992.

-----. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975.

Shepard, William. *Introducing Islam*. London and New York, Routledge, 2009.

Shryock, Andrew. "Introduction: Islam as an Object of Fear and Affection", in *Islamophobia/Islamophilia*; ed. Andrew Shryock. Bloomington, IN, Indiana University Press, 2010. 1-25.

Sonn, Tamara. *Islam: a Brief History*. Chichester, West Sussex, U.K. and Maldon, MA, Wiley-Blackwell, 2010.

Stearns, Justin. *Infectious Ideas: Contagion in Premodern Islamic and Christian Thought in the Western Mediterranean*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2011.

Strenski, Ivan. *An Historical Introduction to Theories of Religion*. Oxford, Blackwell, 2006.

Tausch, Arno. *Against Islamophobia: Quantitative Analyses of Global Terrorism, World Political Cycles and Center Periphery Structures*. New York, Nova Science Publishers, 2007.

Ware, Rudolph. *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Chapel Hill, North Carolina, The University of North Carolina Press, 2014.

Watt, Montgomery. *Formative Period of Islamic Thought*. Oxford, Oneworld, 1998.

-----. *Islamic Philosophy and Theology*. 2nd ed. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1985.

Waugh, Earle. *The Munshidin of Egypt: Their World and Their Song*. Columbia, University of South Carolina, 1989.

Weismann, Itzchak. *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*. London and New York, Routledge, 2007.

Williams, Phillip. *Empire and Holy War in the Mediterranean: The Galley and Maritime Conflict between the Habsburg and Ottoman Empires*. London and New York, I.B. Tauris, 2014.

Varisco, Daniel. *Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representation*. New York, Palgrave Macmillan, 2005.

مراجع أخرى

Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings; ed. and trans. Michael Sells. New York, Paulist Press, 1996.

Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood; ed. and trans. John Renard. Berkeley, University of California Press, 2008.

Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaraḍawi; ed. Bettina Gräf and Jakob Skovgaard-Petersen. London, Hurst & Co., 2009.

Held in Trust: Waqf in the Islamic World; ed. Pascale Ghazaleh. Cairo and New York, American University in Cairo Press, 2011.

Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century; ed. John Esposito and Ibrahim Kalin. Oxford and New York, Oxford University Press, 2011.

Knowledge of God in Classical Sufism; ed. and trans. John Renard. New York, Paulist Press, 2004.

Mevlana Celaleddin Rumi and the Whirling Dervishes: Sufi Philosophy, Whirling Rituals, Poems of Ecstasy, Miniature Paintings; ed. Talat Sait Halman, Metin and Salim Şengil. Istanbul, Dost, 1983.

Plague and Contagion in the Islamic Mediterranean; ed. Nükhet Varlik. Newark, ARC Humanities Press, 2017.

Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts; ed. Michael Bonner, Mine Ener, and Amy Singer. Albany, NY, State University of New York Press, 2003.

Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors; ed. David Scott and Charles Hirschkind. Stanford, Calif., Stanford University Press, 2006.

Speaking for Islam: Religious Authorities in Islamic Societies; ed. Gudrun Krämer and Sabine Schmidtke. Leiden and Boston, E.J. Brill, 2006.

The Cambridge History of Islam; ed. by P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis. 4 vols. Cambridge, Cambridge University Press, 1977, 1988.

The Challenge of Modernizing Islam: Reformers Speak Out and the Obstacles They Face; ed. Daniel Pipes and Robert Spencer. New York and London, Encounter Books, 2017.

The Economics of the Frontier: Conquest and Settlement; ed. Ronald Findlay and Mats Lundahl. London, Palgrave Macmillan, 2017.

The Spirit and the Letter: Approaches to the Esoteric Interpretation of the Qur'an; ed. Annabel Keeler and Sajjad Rizvi. Oxford, Oxford University Press; London, The Institute of Ismaili Studies, 2016.

الفصل الحادي عشر

قضايا تدريس الإسلام في الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا: تأمّلات وتوصيات عملية في إصلاح مناهج العلوم الإسلامية والإنسانية

إبراهيم محمّد زين

المقدّمة

إنّ همّ إصلاح مناهج التعليم في العالم الإسلامي قد ارتبط بمفاهيم التجديد، وفي كلّ دورة من دورات هذا التجديد التي تترى على الأمّة يكون ثمّة حافز لإنجاز هذا التجديد، إمّا من داخل الأمّة أو بسبب تحدٍّ خارجي، وينعكس هذا التجديد في مناهج التعليم وفي بنيات النظم التعليمية وربّما أدّى إلى إنجاز علوم جديدة (ابن خلدون، ٢٠٠١: ٥٢). ولا يسعنا في هذا المجال الخوض فيما مضى من معنى أمر تجديد الدين وإصلاح مناهج التعليم، ولكن نريد الربط بين ما مضى من إنجازات علمية وعملية وبين ما نحن فيه حتّى نتّخذ العبرة ويكون أمر تجديد العلوم الإسلامية وإعادة بنائها متّصلاً حاضره بماضيه، لا على أساسٍ من تمجيد ذلك الماضي التليد أو على سبيل التحلّل من ربقته، بل على أساس نقد قويم له وفهم سديد لآلياته الداخلية على سبيل الاختبار والاختيار والارتفاع بالهمّة إلى مستوى تحدّيات العصر واقتصادياته الجديدة في ربط العلم بسوق العمل حيث يسدّد العلم سوق العمل (ابن عاشور، ٢٠٠٦: ٩).

هذا النظر إلى قضايا إصلاح مناهج تعليم العلوم الإسلامية في إطار قضايا التجديد له فوائده العلمية، وحينما يرتبط ذلك النظر بفحص تجربة محدّدة يكون له كذلك فوائده العملية. ولّما كان ذلك كذلك في خصوص هذا النوع من المباحثة، فإنّنا أمام وضع علمي بالغ التعقيد ينظر بجهة فسيحة متّصلة بتجديد الدين وقضاياه، ويربط ذلك النظر الفسيح بتجربة عملية ماثلة تنطوي على أفكار تتّصل بنسب إلى حركات التجديد المعاصرة ويتفاعل فيها الجانب الأيديولوجي بالعلمي. وفوق هذا وذاك، فإنّ كاتب هذه السطور كان جزءًا من تلك التجربة التي يريد درسها والتأمّل في مآلاتها العلمية والعملية. والحال كذلك ربّما تثار قضية مدى موضوعية هذه التأمّلات والمنطق الذي يحكمها. وكلّ ذلك مهمّ في التأسيس للكيفية في درس التجارب العلمية المعاصر في إعادة بناء العلوم الإسلامية، إذ إنّ الدارس لأيٍّ من هذه التجارب إن كان جزءًا منها فلا بدّ له من التوفّر على جملة من القواعد العلمية التي تُعين على تقديم فهم يتجاوز التحيّزات المتّصلة بذات الدارس، والتي ربّما تشوّش عليه وتمنعه من تقديم فهم موضوعي متماسك فيه قدر كبير من الوعي بتلك التحيّزات، وبالآفات المعرفية التي يمكن أن تصدر عنها.

وإن كنّا نريد فهم المنطق الداخلي لتلك التأمّلات، فلا شكّ أنّ ابن خلدون في *مقدّمته* حال التأريخ للعلوم الإسلامية في زمانه وربطها بالعلوم الفلسفية والنظر إليهما معًا وفقًا لمقتضيات علم العمران، فقدّم لنا تجربة علمية مفيدة في هذا الصدد. ويمكن للمرء أن يزعم بأنّ طريقة ابن خلدون في درس العلوم الإسلامية وتصنيفها وبيان صلتها بالعلوم الفلسفية هو الذي أتاح له اكتشاف علمه الجديد، ولكنّه خطا بذلك العلم الجديد خطوةً جدِّ مهمّة في تاريخ العلم الإسلامي، إذ قام بتحليل الظاهرة العلمية بأنواعها المختلفة وفق علم العمران الذي ابتكره. وهو بذلك يوفّر لنا مادّة علمية قيّمة لفهم منطق التأمّلات الذي سنقوم بالاستفادة منه في درس المنطق الداخلي للعلوم الإسلامية، وما يمكن عمله لربطها بالعلوم الاجتماعية، وما يمكن أن يفضي إليه من خلق علوم جديدة أو علم واحد مبتكر يُعيننا على درس الظاهرة العلمية في كلّياتها. ومن ثمّ نستطيع تجاوز تحكّمات منطق التأمّلات وما يؤدّي إليه من نظر ذاتي محدود (زين، ٢٠٠٦أ). لكنّ العبرة من كلّ ذلك هو أنّ

إعادة بناء العلوم الإسلامية همّ قديم متجدّد، وهو الذي يبعث في هذه العلوم الحيوية المطلوبة للحفاظ على هوية الأمّة الإسلامية وتسديد مناهج النظر في الظاهرة العلمية حتّى يستطيع الإنسان فهم موقعه في الكون والإجابة عن الأسئلة الكلّية في حياته بمقتضياتٍ تتلاءم مع الأوضاع التاريخية التي يعيشها لتكون تلك الإجابات له وليست من كسب أسلافه، وإلاَّ جعل رأس ماله العلمي هو الجهل وتقليد الأسلاف وذلك ممانع لحركة العلم وتطوّره.

فلئن صحّ هذا الزعم في فهم مقولات ابن خلدون في هذا الصدد، فيمكننا النظر في تأريخ وتصنيف العلوم الإسلامية بعد تجاوزها لمرحلة علم العمران البشري الخلدوني ودخولها في تراكمات علمية ومعرفية بسبب المقاربات والعلاقات المتوازية بينها وبين العلوم الاجتماعية، وربّما كذلك محاولة فهم الصلة بين هذه العلوم الاجتماعية والعلوم الدينية أو اللاهوت المسيحي في الغرب، والتفاعلات التي حدثت لإنشاء علم تاريخ الأديان في الغرب لتجاوز النظرة اللاهوتية للمعرفة الدينية، ثمّ محاولات توطين العلوم الاجتماعية في جامعات العالم الإسلامي وصلة ذلك كلّه بالعلوم الإسلامية التي لم تعد هي تلك العلوم التقليدية التي نشأت في ظلّ الحضارة العربية الإسلامية التاريخية، إنّما دخلها سمت جديد ودخلت هي كذلك على يد روّاد التجديد دورة جديدة من تاريخها العلمي (Sharp, 2005; Paden, 2005; Segal, 2006).

وعلى المنوال الخلدوني ذاته في التأمّل في العلوم الإسلامية وصلتها بالعلوم الفلسفية في زمانه وفق طريقته في التحليل التي استمدّت من علم العمران، سنقوم بتسديد هذه الوجهة في النظر باتّخاذ جميع تدابير فنومنولوجيا درس تجربة الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا التي كان الباحث جزءًا منها لأكثر من عشرين سنة وكتب في هذه الفترة جملة من المقالات العلمية في التعريف بالتجربة وفهمها ونقدها (زين، ١٩٩٩؛ ٢٠٠٦ب)؛ (Zein, 2011; 2012; 2014). لكنّ ذلك كلّه قد تمّ من خلال التجربة نفسها، والوضع المنهجي الجديد – الآن – حال كتابة هذا البحث هو النظر إلى التجربة من خارجها بعد تلك السنوات كلّها التي كنتُ عنصرًا فاعلاً في بناء التجربة وتنفيذ خططها العلمية، ولا شكّ أنّ زاوية النظر إلى

التجربة من خارجها توفّر قدرًا من الموضوعية لم تكن متاحة حال النظر إلى التجربة من داخلها، وربّما أتاح النظر من خارج التجربة زاوية جديدة لفهم طرائق تجديد العلوم الإسلامية في تفاعلها مع العلوم الاجتماعية. فسمت العلوم الاجتماعية له تاريخه العلمي وتجربته الحضارية التي قد لا تشارك العلوم الإسلامية إلاّ في مقتضيات العقلانية العامّة والقيم الإنسانية العالمية دون وضعها في سلّم قيمي يُبيِّن الصلة بين مفرداتها المختلفة وكيفية الترجيح بينها. إذًا هذا الاشتراك في مقتضيات العقلانية والقيم الإنسانية في مجملها يمثّل نقطة التقاء مهمّة في تنظيم دوائر التقاطع والتكامل بين هذه العلوم، وربّما أفادت حركة التنظيم هذه لبناء قواعد جديدة لفهم كلّيات الأسس العقلانية والقيمية. وقد حوّم ابن خلدون حول هذا الغرض في محاولته فهم الصلة بين العلوم الإسلامية والعلوم الفلسفية، وكيفية الحكم على ما هو من قبيل العلم وما هو من قبيل التخرّصات، وكذلك بين ما هو من قبيل العلم النافع وما هو من قبيل العلم الضارّ وما هو بين المنزلتين والذي هو علم لا ينفع وجهالة لا تضرّ (ابن خلدون، ٢٠٠١). إذًا نحن أمام كشف علمي جديد في محاولتنا تنظيم كيفيات العلاقة العلمية بين العلوم الإسلامية بتاريخها الخاصّ ودورات التجديد فيها والعلوم الاجتماعية وتطوّرها بإزاء التراث اليهودي - المسيحي واللاهوت المسيحي على وجه التحديد وصلة ذلك بعصر النهضة والإصلاح الديني، ثمّ أخيرًا التنوير والتراث الكانطي على وجه الخصوص. كلّ ذلك التعقيد العلمي لا بدّ وأنّه ينعكس بصورة من الصور على الأدوات العلمية ومفاهيم العقلانية وكيفيات ترتيب القيم، ويتداخل فيها بين ما هو علمي وأيديولوجي، أو بين ما هو علمي محسوس وبين ما هو ميتافيزيقي أو قيمي.

أوّلاً: الخلفية التاريخية-الثقافية للجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا

لا بدّ لنا من القول إنّ الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا هي جزء من التطوّر الثقافي والتاريخي للتعليم الإسلامي في أرخبيل الملايو، حيث مثّل دخول الإسلام في هذا الجزء من العالم نقطة تحوّل حضاري عميق انعكس على مناحٍ شتّى من أهمّها ما يخصّ التعليم والثقافة بوجه عامّ، إذ صارت لغة التعليم فيه هي اللغة الملايوية

والتي كُتبت بالحرف العربـــي. وبدأت ترجمة كتب الفقه وعلوم القرآن والحديث والتصوّف إلى اللغة الملايوية، وانتشرت معاهد التعليم الإسلامي التي عُرفت في جزر إندونيسيا باسم البسنترين وفي بلاد الملايو باسم البندق. وكانت اللغة العربية تدرَّس باعتبارها لغة القرآن الكريم، ولا يُعتدّ بقيمة الدارس إلاّ إذا تمكّن من العربية، وذلك بالمكوث في بلاد العرب لفترة من الزمن، يحقّ من بعدها أن يوصف بأنّه قد بلغ درجة العلماء واستمرّ هذا التقليد العلمي إلى عهد قريب.

يسعنا القول إنّ ذلك التطوّر التاريخي الثقافي قد أخرج للوجود لغة إسلامية جديدة هي اللغة الملايوية، والتي استوعبت كثيرًا من المصطلحات الإسلامية ومفردات اللغة العربية والفارسية وبقي فيها قليل من الألفاظ السنسكريتية، وما كان ذلك ليحدث إلاّ بسبب انتهاض القائمين على نشر الإسلام - والذي لم يقع عن طريق الفتح الإسلامي إنّما حدث بالتدريج وكان للتجّار ورجال الطرق الصوفية والعلماء دور مقدّر في ذلك - بالانتقال من مجرّد الترجمة إلى هذه اللغة وكتابتها بالحرف العربـــي إلى التأليف العلمي الإسلامي بها. ولم يكن ذلك أمرًا يسيرًا إنّما كان يعني في أوّل أمره التمكّن من اللغتين العربية والفارسية، ثمّ تطويع اللغة الملايوية لتحمل المعاني الإسلامية. وربّما لم يكن للّغة الفارسية ذلك الدور الأساس لكنّها كانت حاضرة بصورة من الصور، وليس أدلّ على ذلك من وجود مفرداتها في اللغة الملايوية. وقد حرّر الإسلام المخيال الديني لأهل أرخبيل الملايو من الخرافات والسحر والشعوذة، وأحلَّ محلّ ذلك نظامًا ميتافيزيقيًّا توحيديًّا؛ بالطبع لم يحدث ذلك الأمر ضربة لازب ولكن حدث بصورة تدريجية مثله مثل دخول الإسلام في أرخبيل الملايو. إذًا تطوّرت لغة العلم والثقافة التي جمعت أهل أرخبيل الملايو كلّهم في إطار النظام الديني والثقافي الإسلامي، وقام علماء الملايو بالتأليف في هذه اللغة في شتّى ضروب العلم الإسلامي، ونحا الشعر الملايوي منحًى هو أقرب إلى الشعر العربـــي أو الفارسي، ونشطت حركة التأليف باللغتين الملايوية والعربية على السواء، وانتشر الفقه الشافعي والمذهب الأشعري والتصوّف السُّنِّي وقليل من أفكار وحدة الوجود، ولكن كان للإمام الغزالي وكتابه *إحياء علوم الدين* حضورًا علميًّا لا تخطئه عين الدارس للأوضاع العلمية والثقافية في أرخبيل الملايو (حسن، ١٩٩٧).

بعد هذه النقلة الثقافية التاريخية في أرخبيل الملايو، جاءت حركة الاستعمار الأوروبـــي بأشكاله المختلفة البرتغالي والأسباني والهولندي والبريطاني، وكان للأخير منها أثرٌ عميقٌ في دولة ماليزيا الحالية حيث كانت اتّفاقية بانكور عام ١٨٧٤م بين الحاكم البريطاني سير أندرو كلارك وبين سلاطين الملايو فاتحةً للسيطرة السياسية ومن ثمّ الوجود الاقتصادي والثقافي البريطاني في المنطقة. لكنّ تلك الاتّفاقية تركت الشؤون الدينية (الإسلامية) تحت سلطة السلاطين واكتملت السيطرة البريطانية الفعلية في عام ١٩١٤م. ومثلما كانت في البلاد سلطتان، كذلك كانت هناك ثقافتان منفصلتان لأوّل الأمر، وهما: الثقافة الإسلامية الملايوية بمعاهدها التعليمية ورموزها الدينية، والثقافة الغربية بمعاهدها ومؤسّساتها الجديدة. للمرّة الثانية تلاقحت ثقافة أرخبيل الملايو مع العالم الخارجي وحاولت استيعاب منجزات الحضارة الغربية في إطارها الثقافي مثلما فعلت مع الإسلام، لكنّ الفارق الأساس هو أنّ الإسلام جاء بصورة سليمة وحمل مشاعله أبناء أرخبيل الملايو، بينما وفدت الثقافة الغربية تحت سطوة الاستعمار الغربـــي. لكن والحقّ يُقال بعد رحيل الاستعمار البريطاني قامت دولة ما بعد الاستعمار بتطوير تلك المؤسّسات التي خلّفها الاستعمار في إطار العمل على الحفاظ على الهويّة الملايوية الإسلامية. فهذا الموقف المبدئي بالنسبة للشعب الملايوي ممثّلاً في الطبقة الحاكمة انعكس في جعل الإسلام دينًا رسميًّا للدولة في دستور عام ١٩٥٧، هذا النصّ الدستوري أعطى الملايويين الفرصة في الربط بين تطوّر مؤسّسات الدولة وبين قيم الإسلام، وصار مفهوم العلمانية يُعنى بحفظ حقوق الأقلّيات الدينية ولا يتعارض مع سيادة قيم الإسلام في الدولة الماليزية التي تجمع بين الصينيين والبوذيين والهنود الهندوس والملايويين المسلمين وأعراق أخرى من السكّان المحلّيين.

إذًا، نحن إزاء تحوّلينِ أساسينِ في الثقافة الدينية في أرخبيل الملايو، أوّلهما التحوّل إلى الإسلام والذي أحدث تأثيرًا عميقًا في بنية تلك الثقافة وفي لغتها ومخيالها الديني، وثانيهما التحوّل الذي أحدثه البريطانيون بسيطرتهم السياسية والاقتصادية على بلاد الملايو بعد اتّفاقية بانكور، ومن ثمّ محاولتهم نقل مؤسّساتهم التعليمية والإدارية. وكان للوجود البريطاني ثمرته العلمية في تحديث التعليم وكتابة

اللغة الملايوية بالحرف اللاتيني، ولكنّه لم ينفذ إلى المخيال الديني والثقافي لشعب الملايو المسلم، وربّما كان سبب ذلك ارتباط الهويّة الملايوية بالإسلام، وصار الدفاع عن كلّ ما هو ملايوي هو دفاعًا عن الإسلام. وينعكس هذا القول كذلك، فهذا الارتباط القوي بالإسلام لم يُعط مؤسّسات التعليم الحديثة أيّ قدرة على صناعة التغريب والربط بين التغريب والتحديث، فقد قبل الملايويون التحديث وقاوموا التغريب. ولذلك بُعيد الاستقلال نشطت حركة قوية في جعل اللغة الملايوية لغة التعليم في البلاد ونشطت حركة الترجمة من اللغة الإنجليزية إلى الملايوية وكذلك من العربية إلى الملايوية بدرجة أقلّ. وأُدخلت اللغة العربية والدراسات الإسلامية في جامعة الملايو (UM) ثمّ أُنشئت الجامعة الوطنية (UKM) للحفاظ على الهوية الوطنية قبالة التغريب، وقامت كذلك الكلّية الإسلامية. ومن محاسن الصدف أنّ المبنى الذي استضاف الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا بصورة مؤقّتة هو مبنى الكلّية الإسلامية، وقد بقيت فيه منذ تأسيسها في عام ١٩٨٣ إلى أن انتقلت إلى مبانيها الجديدة في قومباك بصورة نهائية في نهايات القرن المنصرم، واستمرّ المبنى مستخدمًا من قبل الجامعة بوصفه مركزًا إعدادِيًّا إلى عام ٢٠١٧.

لم تكن الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا تمثّل تطوّرًا طبيعيًّا للكلّية الإسلامية، وإنّما جاءت لتمثّل رغبة النخبة السياسية الحاكمة ممثّلة في رئيس الوزراء آنذاك – مهاتير محمّد. فبعد كثير من التفكير في هذا الأمر ومحاولة إرضاء المجموعات السياسية المتحالفة معه وجماعات الضغط الإسلامية المختلفة والتي كانت تنادي بقيام الجامعة الإسلامية قبالة المؤسّسات التعليمية الأخرى، طلب رئيس الوزراء من الدكتور محمّد كمال حسن كتابةَ ورقةٍ لمجلس الوزراء فيها تصوّر لإنشاء جامعة إسلامية. ولتجاوز التعقيدات السياسية في دولة ما بعد الاستعمار، فقد استقرّ الأمر أن تكون الجامعة جامعة عالمية لها مجلس أمناء من بعض الدول الإسلامية بمشاركة منظّمة مجلس التعاون الإسلامي (OIC). ولتكون الدراسة فيها بغير اللغة الملايوية أي بالإنجليزية والعربية، تمّ تسجيلها تحت قانون الشركات وليس تحت قانون التعليم العالي الذي لم يكن يسمح للجامعات بالتدريس بغير اللغة الملايوية. وكانت رؤية رئيس الوزراء أن تعمل هذه الجامعة على تخريج مهنيين

ملتزمين بأخلاق مهنية إسلامية، أي أنّها لا تخرّج حاملي درجات علمية في مجالات الدراسات الإسلامية، وإنّما تكون الدراسات الإسلامية من بين الموادّ الأساسية التي يدرسها الطلاّب لمعرفة رؤية الإسلام وقيمه في تحقيق حياة إسلامية مهنية تعكس تلك القيم في سوق العمل.

تلك إذاً الأفكار الأساسية التي صاحبت قيام الجامعة الإسلامية التي كانت تمثّل طموح حركة الشباب الإسلامي الماليزي (ABIM)، ولكنّ صاحب الإرادة السياسية الذي نقل ذلك الطموح إلى حيّز الوجود هو مهاتير محمّد، ربّما بسبب تحالفه في الثمانينات مع تلك الحركة وطلبه من أحد قادتها المؤسّسين (أنور إبراهيم) أن يصير جزءاً من حكومته ليُصعَّد فيما بعد ليكون نائبًا له والشخص المرشّح لخلافته. وانعكس كلّ ذلك بصورة إيجابية في إنشاء الجامعة الإسلامية تحت رعاية من الدولة وإنفاق مالي ودعم معنوي على تطويرها لتأخذ مكانة مرموقة بين الجامعات الماليزية والعالمية.

لكن إن أردنا معرفة المحتوى الفكري الذي قامت على أساسه الجامعة، فلا بدّ لنا من النظر في خلفيات أولئك الذين قاموا بصياغة ذلك المحتوى. فأوّل من وفّروا ذلك السند الفكري في شأن فكرة قيام جامعة إسلامية في ماليزيا سيكون بالطبع من اختاره رئيس الوزراء لكتابة الورقة التي بموجبها أصدر مجلس الوزراء قرار التأسيس وذلك هو محمّد كمال حسن، الذي طالما ردّد في محاضراته العامّة عن تاريخ الجامعة الإسلامية ونشأتها الإشارة إلى مؤتمر مكّة ١٩٧٧، فقد حضر محمّد كمال حسن ذلك المؤتمر مشاركًا فيه من قبل (ABIM). وقد شارك في ذلك المؤتمر محمّد نقيب العطاس الذي كان يعمل آنذاك أستاذاً زائرًا في قسم الأديان في جامعة تمبل بفلادلفيا. وبالطبع فقد جاء هو وشخص آخر له أهمّية خاصّة في تأسيس المحتوي الفكري للجامعة الإسلامية وهو إسماعيل راجي الفاروقي الذي كان له أهمّية خاصّة كذلك في دفع أنور إبراهيم في الالتحاق بحكومة مهاتير، وله كذلك صلة فكرية وشخصية بمهاتير. فقد أرسل لمهاتير ورقة علمية عن كيفية إنشاء الجامعة الإسلامية حوَّلها مهاتير إلى محمّد كمال حسن ليستأنس بها في إنجاز فكرة الجامعة الإسلامية. لا يمتري أحد أنّ الفكرة الأساسية التي خرج بها مؤتمر

مكّة ١٩٧٧ في شأن التعليم الإسلامي وإصلاحه هي فكرة إسلامية المعرفة التي كان ممّن قام بصياغة بعض مفاصلها الأساسية سيّد نقيب العطاس وسيّد علي أشرف وإسماعيل راجي الفاروقي وآخرين مثل عبد الحميد أبو سليمان، ولا شكّ أنّ المؤتمر كان تظاهرة علمية ثقافية لم يسبق لها مثيل. وحينما نركّز على هذه الأسماء ليس الغرض غمط دور بقيّة مفكّري العالم الإسلامي أو المشتغلين بهمّ إصلاح التعليم الإسلامي في ذلك الوقت، ولكن لارتباط هذه الأسماء بإنشاء الجامعة الإسلامية في ماليزيا (First World Conference on Muslim Education, 1977). ولكنّ المؤتمر الثاني الذي اكتسب أهمّية فكرية هو مؤتمر إسلام آباد الذي انعقد عام ١٩٨٣ بعنوان "إسلامية المعرفة" والذي تبنّى انعقاده الجامعة الإسلامية – إسلام آباد ولفيف من المشتغلين بإصلاح التعليم الإسلامي في باكستان والمعهد العالمي للفكر الإسلامي (الذي كان عنوانه الرسمي منزل إسماعيل راجي الفاروقي بفلادلفيا). ومرّة ثانية، حضر هذا المؤتمر المهمّ محمّد كمال حسن، وكتب إسماعيل راجي الفاروقي ملخّصًا مهمًّا لما توصّل إليه المشاركون في المؤتمر، واعتمد في ذلك على ورقتين أساسيتين هما ورقته وورقة عبد الحميد أبو سليمان. وصار ذلك الكتيّب يُمثّل البيان الفكري لجماعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي وفهمهم لقضية "إسلامية المعرفة"، وقد تُرجم الكتيّب فيما بعد إلى اللغة العربية إذ إنّه كُتِب في الأصل بالإنجليزية (Al Faruqi, 1982).

لا شكّ – عندي – أنّ من هذه الأجواء الثقافية والعلمية التي اكتنفت مؤتمري مكّة ١٩٧٧ وإسلام آباد ١٩٨٣، تبلورت أفكار محمّد كمال حسن حول كيفية إصلاح التعليم العالي وإنشاء جامعة إسلامية. ولا بدّ كذلك أن نشير إلى أوّل مدير للجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا، وهو الدكتور محمّد عبد الرؤوف الذي عمل قبل تقلّده هذا المنصب أستاذًا للدراسات الإسلامية بجامعة الملايو وخدم الدولة الماليزية في مناحٍ شتّى في مجال الدراسات الإسلامية. وربّما كان تعيينه باعتباره مدير للجامعة الإسلامية لذلك السبب، لكنّه حينما تحدّث عن تجربته في خدمة التعليم الإسلامي في ماليزيا في سيرته الذاتية لم يُفرد لها مساحة كبيرة (Abdul Rauf, 2012).

ويبدو أنّ ذلك منسجم مع حجم إنجازه في السنوات الست الأوائل من عمر الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا، إذ إنّ الجامعة كانت عبارة عن كلّيتين هما كلّية القانون وكلّية الاقتصاد ومركزًا للدراسات الأساسية، وعدد الطلاّب يزيد على المائة بقليل. وحينما أراد أن يُنشئ قسمًا للدراسات الإسلامية مثل الذي في جامعة الملايو، اعترض عليه محمّد كمال حسن باعتبار أنّ ذلك لا يتماشى مع الورقة التأسيسية التي أجازها مجلس الوزراء. ويبدو أنّ الدكتور عبد الرؤوف قد فهم دوره التشريفي في بناء هذه الجامعة التي كانت تركّز على مفهوم جديد للإسلامية وتربطه بالمهنية لا بالمحتوى التدريسي للعلوم الإسلامية، إذ إنّ العلوم الإسلامية في الجامعة في تلك الفترة لم تكن جزءًا من التخصّص العلمي الذي يُمنح الطالب على أساسه درجة علمية.

لكنّ الأمر تغيَّر جملة وتفصيلاً في شأن كيفية تدريس الإسلام حينما دعا أنور إبراهيم جماعة المعهد لتنفيذ فكرة إسلامية المعرفة في الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا. ولولا أنّ الفاروقي قُتل عام ١٩٨٦ بصورة بشعة في بيته بفلادلفيا هو وزوجته الدكتورة لامعة الفاروقي، فإنّ الدلائل كلّها كانت تشير إلى أنّه من الممكن أن يكون المدير الثاني للجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا.

صار عبد الحميد أبو سليمان المدير الثاني عام ١٩٨٩ للجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا، وعلى يديه تغيّر وضع العلوم الإسلامية في الجامعة من كونها ترفد الطالب بالقيم الإسلامية التي تعينه على تطبيق هذه القيم حال دخوله إلى سوق العمل ليمتهن تلك المهنة محقّقًا القيم الإسلامية فيها. وذلك أنّ الإعداد العلمي للمهنة لا يُدخل الإسلام في المجال العلمي المعرفي، وإنّما يُسدّد ناحية القيم والمشاعر الدينية. كلّ تلك الرؤية في النظر إلى العلوم الإسلامية قد تغيّرت بإنشاء كلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، ولم يعترض على هذا التغيير محمّد كمال حسن الذي صار أوّل عميد لتلك الكلّية، والسبب في ذلك أنّه لم ير تغيّرًا في وجهة الجامعة كما نادى بها في ورقته لمجلس الوزراء. حيث إنّ هذه الكلّية الجديدة ليست امتدادًا لطريقة تدريس العلوم الإسلامية التقليدية ولا تُعنى – بالطبع – بتطوير طريقة المستشرقين في النظر إلى تلك العلوم، إنّما قُصد بها تقديم اجتهاد جديد

يسعى إلى تجديد تلك العلوم والعمل على تكاملها مع العلوم الاجتماعية وإنهاء تلك الفرقة المفتعلة باتّخاذ تدابير أكاديمية إدارية جديدة في بناء شكل الدرجة العلمية بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية، وأن تكون هذه مقدّمة ضرورية لتحقيق التكامل المعرفي المنشود لتحقيق معارف إسلامية جديدة وإنتاجها، وكلّ ذلك انطلاقًا من مبادئ وحدة المعرفة الإنسانية ووحدة الإنسانية وقيمها ووحدة الكون المادّي والروحي، وهذه المبادئ تنبثق من معنى التوحيد، وتجسّد تجلّياته ومظاهره في الكون والحياة.

إذًا النقلة التي أحدثها عبد الحميد أبو سليمان بإنشاء كلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية (أبو سليمان، ١٩٩٦؛ ٢٠٠١) قُصد بها تحقيق إصلاح مناهج التعليم العالي في شكل نظام أكاديمي جديد في إطار مفهوم الجامعة الحديثة، لكنّ التخصّصات الأكاديمية الأخرى مثل الاقتصاد والعلوم والمهن العلمية مثل القانون والطبّ والهندسة طالها كذلك هذا التوجّه الجديد فقامت هذه الكلّيات العلمية، علاوةً على التركيز على القيم الإسلامية وتعلّقها بتلك المهن والتخصّصات، بمحاولات أوّلية لتوجّه تلك المهن والتخصّصات إلى تحقيق مقاصد الإسلام وتغيير الإيماءات الفلسفية والاطّلاع على إسهامات المسلمين التاريخية في هذا الصدد وجعل أولويات البحث العلمي فيها متّصلة بحلٍّ مشكلات المسلمين العملية. الحقّ يُقال إنّ الأولوية في مجال التكامل المعرفي قد أُعطيت لكلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بسبب التراحم الأيديولوجي بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، وقلّة حدّة هذا التراحم الأيديولوجي في مجال العلوم الطبيعية والمهن العلمية إذا استثنينا القانون. وقد عملت كلّية القانون منذ تأسيسها على الجمع بين الشريعة والقانون الإنجليزي في ماليزيا، ولكن في عهد عبد الحميد أبو سليمان تبنّت توجّه الجمع في الدرجة العلمية بين التخصّصين والعمل في مستوى البحث العلمي على رفع التعارض بين القانون الإنجليزي في ماليزيا وبين مبادئ الشريعة الإسلامية، وتقديم مشاريع محدّدة في إصلاح مشاريع قانونية في هذا الصدد، وترشيد عمل النظام القضائي في ماليزيا.

لقد تحوّلت الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا في فترة عبد الحميد أبو سليمان إلى جامعة شاملة تحتوي على جميع التخصّصات العلمية والمهنية، وفتحت المجال

للدراسات العليا في جميع تلك التخصّصات الأكاديمية والمهنية. وصار الإسلام يُدرَّس في مستوى الدرجة الجامعية الأولى بوصفه متطلّبًا جامعيًّا يستحوذ على ١٢ ساعة دراسية، أي أربعة مقرّرات تُعنى بتزويد الطالب بالرؤية الإسلامية الكونية وتاريخ تطوّر العلوم عند المسلمين والفقه والأخلاق اليومية عند المسلم والأخلاق المهنية لدى المسلم. أمّا في مستوى الدراسات العليا فتدرَّس مادّة إسلامية المعرفة. أمّا فيما يخصّ المهارات العلمية وارتباطها بالتدريبات التي تنمّي قيم الشخصية الإسلامية وروح القيادة في مستوى الدرجة الجامعية الأوّلي، فيتولّى ذلك متخصّصون في شؤون الطلاّب، يتولّون رعاية الطلاّب في حلقات دراسية دورية هي من باب النشاط غير الأكاديمي لكنّه يُحسَب في شكل الدرجة العلمية على أنّه متطلّب لتخرّج الطالب.

يسعنا القول: إنّ فكرة الجامعة التي ورثناها عن الغرب قد أُحدث فيها تحويرٌ أساس حتّى تُلبّي حاجات المجتمعات المسلمة المعاصرة وأشواق الأمّة في الاضطلاع بدورها في الشهود الحضاري على الإنسانية، ولا نغفل عن أنّ هذه التجربة في بداياتها، ومن ثمّ لا يُتوقّع منها أن تُنجز هذا الفعل الحضاري بين عشية وضحاها، وإنّما ذلك يحتاج إلى عمل دؤوب وتخطيط منضبط وتقويم مستمرّ وتراكم علمي وعملي. وقد شهدتُ جزءاً من ذلك أثناء عملي مع عبد الحميد أبو سليمان ثمّ المدير الثاني محمّد كمال حسن ثمّ المدير الثالث سيّد عربي عيديد ثمّ المدير الرابع زليحا قمر الدين، حيث استمرّ التخطيط الاستراتيجي على وتيرة واحدة لتحقيق رؤية الجامعة وأهدافها. وذلك لا يعني انتفاء القصور والمشكلات العملية الداخلية فيها والخارجية المتعلّقة بسياسات الدولة في مجال التعليم أو الكيد السياسي بسبب ارتباط هذه التجربة بأنور إبراهيم أو مهاتير. لكن والحق يقال إنّ درجةً من الوعي السياسي والعلمي كانت حاضرة في التمييز بين ما هو علمي وأيديولوجي في التعاطي مع الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا من بعض أصحاب القرار السياسي أو المشتغلين بالعمل الأكاديمي داخل الجامعة أو خارجها.

واستمرّت التدابير الإدارية الأكاديمية في تجويد الأداء وتطوير البرامج العلمية والاستفادة من منجزات الجامعات الأميركية على وجه الخصوص في هذا الصدد،

إذ استمرّت الجامعة لفترة ليست بالقصيرة باعتبارها عضوًا مراقبًا في اتّحاد الجامعات الأميركية، وفي فترتَي عبد الحميد أبو سليمان ومحمّد كمال حسن أُنشئت اللجان الأكاديمية على مستوى الأقسام والكلّيات والجامعة واللجان المنبثقة عن مجلس الأساتذة لتطوير الأداء الأكاديمي، وقامت وحدة على مستوى الجامعة لمتابعة الأداء العلمي والتأكيد على معايير التميّز والجودة والإتقان. كلّ ذلك أدّى إلى تراكم في الخبرات وثبات في التقاليد المرعية لإنجاز مهمّة الإصلاح في مستوى التعليم العالي وإخراج فكرة التكامل المعرفي إلى حيّز الوجود في شكل مؤسّسة علمية جامعية تُعنى بتخريج الكوادر العلمية والقيادات الفكرية لرفد سوق العمل المحلّي والإقليمي والدولي بنوع جديد من الخرّيجين وبرامج جديدة في البحث العلمي تشهد لها رسائل الماجستير والدكتوراه ومطبوعات دار نشر الجامعة الإسلامية وأبحاث هيئة التدريس المودعة في قاعدة بيانات (IIUM IREP).

ثانيًا: تأمّلات حول تدريس الإسلام في كلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية

إنّ بسط القول في شأن تدريس العلوم الإسلامية في كلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية على طريقة التأمّلات يتوخّى ربط هذه التأمّلات بتلك الخلفية التاريخية الثقافية للجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا، ومن ثمّ الارتفاع بتلك التأمّلات من المستوى الذاتي الشخصي إلى مستوى من فنومنولوجيا درس الظاهرة ومحاولة التوفّر على مبادئ عامّة تُعين على فهمها وتقويمها بصورة موضوعية - ذاتية. سنحاول تحقيق هذا الهمّ المنهجي - قدر الإمكان - في النظام السردي الذي سنتّبعه في كتابة هذا الجزء من المقال حتّى نربط الجزء السابق منه بهذا الجزء المهمّ في فهم كيفية تطوّر أفكار هذه التجربة الجديدة في إصلاح مناهج تدريس الإسلام وعلومه في مستوى التعليم العالي.

لقد تأسّست كلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية عام ١٩٩٥م، وبدأت بداية بسيطة من ناحية عدد الطلاّب والبرامج الأكاديمية، ولكنّها الآن وبعد مضيّ ٢٧ عامًا على تأسيسها، فيها حوالى ٦٠٠٠ طالب منهم حوالى ١٠٠٠ طالب دراسات عليا وأكثر من ٢٠٠ أستاذ وأستاذ مشارك ومساعد في مستوى الهيئة

التدريسية، وقد صُنّفت من قبل QS World Ranking by Subject 2018 في مجال الدراسات اللاهوتية والدينية رقم ٣١. وتُصدر الكلّية ٥ مجلاّت علمية معتبرة في المجال الدولي العلمي منها اثنتان في منصّة المقالات سكوبس (Elsevier's Scopus). وتمتدّ إنجازات الكلّية بصورة لافتة للانتباه رغم قصر المدى الزمني لها، ولكن طالما أنّ محلّ اهتمامنا هو النظر في كيفية إصلاحها لمجال الدراسات الإسلامية فلن نسترسل في تعديد منجزاتها لكن يكفي القول: إنّها قد وجدت لها مكانًا لائقًا بين الكلّيات العلمية المماثلة لها في العالم. ومن ثمّ فإنّ دراسة تجربتها في مجال إصلاح التعليم الإسلامي ستكون ذات فائدة في هذا المجال (إبراهيم، ٢٠٠٧).

أوّل أمرٍ يسترعي الانتباه هو الاسم العلمي لمجال الدراسات الإسلامية، فهي قد اتّخذت لها اسمًا علميًّا جديدًا لم يُعرف في مسمّيات الدرجات العلمية في هذا المجال. فالدراسات الإسلامية أو العلوم الإسلامية أُطلق عليها "معارف الوحي والتراث"، وهذه التسمية الثنائية بين معارف الوحي وتراثه العلمي الإنساني التاريخي مقصودة لبيان الفارق بين النوعين من المعارف، ومن ثمّ يُتّخذ موقفان معرفيان حال التعاطي معهما. وهذا التمييز بين ما هو وحي، وما هو فهم للوحي بأدوات بشرية اجتهادية تاريخية، يحدّد موقفًا معرفيًّا من تراثنا العلمي وطريقة التعاطي معه ويمثّل نقطة الانطلاق في التجديد. وقد يعتقد البعض أنّ الأمر لا يعدو عن كونه مسمًّى علميًّا جديدًا لا طائل من ورائه لكن والحقّ يقال - بعد النظر - في طريقة شكل الدرجة العلمية وتركيزها على تدريب الطلاّب على مناهج البحث العلمي المعاصرة، وإعطاء ذلك حوالى مقرّرين دراسيين علاوةً على تدريس المنطق والتفكير الإبداعي والإحصاء، ثمّ التركيز على تدريس النصوص الإسلامية المؤسّسة للعلوم الإسلامية وربطها بالحركة العلمية وقراءتها قراءة نقدية. كلّ ذلك يجعل من هذا المسمّى العلمي الجديد، إلى جانب كونه مسمًّى علميًّا غير مألوف في مجال الدراسات الإسلامية، زاويةً جديدة للنظر في تجديد تلك العلوم الإسلامية.

ثمّ حينما أُنشِئَ قسم معارف الوحي والتراث تحوّلت الجامعة من نظام السنة الدراسية إلى نظام الساعات المعتمدة، حيث إنّ نظام الجامعات في ماليزيا حتّى عام ١٩٩٥ كان يتبع نظام السنة الدراسية وصارت بذلك الجامعة الإسلامية العالمية -

ماليزيا أولى الجامعات التي تعتمد هذا النظام والسياسة التعليمية التي اعتُمدت في تخطيط الدرجة العلمية لهذا القسم. لقد اتّبعت هذه الجامعة نهج التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية، بالطبع فقد طغى تخصّص الفقه وأصوله من حيث عدد المقرّرات الدراسية المتخصّصة، لكن كانت الفلسفة المرعية في التكامل المعرفي تربط بين كلّيات العلوم الإسلامية التي هي من مجال أصول الدين والعقائد، ثمّ تليها كلّيات أصول الفقه ثمّ يليها الفقه. وهذا الترتيب قائم على أساس أنّ أصول الدين والعقائد الإيمانية هي كلّي الكلّيات في العلوم الإسلامية، فهي التي توجّه العلم إلى غاياته الكلّية، أي ما استقرّ فيها من كلّيات يكون مقدّمةً يبني عليها علم أصول الفقه. وهذا الأخير علم جزئي إذا ما قُورن بعلم أصول الدين والعقائد الإيمانية، ثمّ يكون علم أصول الفقه كلّيًّا بالنسبة إلى علم الفقه، حيث إنّ الفقه يستمدّ كلّياته من علم أصول الفقه ويكون الفقه علمًا جزئيًّا إذا ما قورن بعلم أصول الفقه. هذا التراتب بين ما هو كلّي وجزئي بين هذه العلوم الإسلامية الثلاثة يُعين على إحداث نوع من التكامل المعرفي القائم على أساس العلاقة بين الكلّي والجزئي، حيث يكون فعل المكلّف منضبطًا بهذا التراتب التكاملي (الغزالي، ١٩٠٤: ٥-٧)، ويسعى لتحقيق ربط ذلك الفعل بزمان التكليف ومكانه. أي أن تكون الحاجة ملحّة للاجتهاد التنزيلي وألاّ ينقطع هذا النوع من الاجتهاد، إذ به يتمّ تجديد العلوم الإسلامية وإصلاحها لأنّه الثمرة المرتبطة بتجديد أحكام أفعال المكلّفين وفق فهم دقيق لحاجاتهم والوقعات التي تنزل بهم. ولا بدّ من القول إنّ قسم معارف الوحي والتراث كان نواة كلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية من علم اجتماع أو علوم سياسية أو علم اتّصال أو التاريخ والحضارة، أو اللغتين العربية والإنجليزية، إذ كان الغرض الأوّلي أن تنشأ درجة علمية في مستوى العلوم الإسلامية تركّز على مفهوم التكامل المعرفي بين هذه العلوم أوّلاً، ثمّ أن تُربَط هذه العلوم بالحياة المعاصرة للمسلمين وسوق العمل، ثمّ يُربط بين هذه العلوم الإسلامية في إطار معارف الوحي والتراث مع العلوم الإنسانية لتحقيق مبدأ التكامل المعرفي بين معارف الوحي والتراث والعلوم الإنسانية.

تلك كانت خطّة علمية طموحة جابهتها كثير من العقبات العملية والعلمية، ولكن بسبب أنّ مدير الجامعة - عبد الحميد أبو سليمان - كان يرى أنّ السبيل

لتفعيل مفاهيم إسلامية المعرفة هو العمل على إنجاح هذه التجربة العلمية الفريدة، وبالتالي وُضعت جميع الإمكانيات والخطط لإنجاز هذا المشروع الطموح، ودُعي إليه كثير من الأساتذة في العالم، إمّا في شكل تعاقد دائم أو شكل أساتذة زائرين للاستفادة من خبراتهم في تطوير هذا المجال العلمي الجديد وفق رؤية التكامل المعرفي في مستوى العلوم الإسلامية من جهة، وفي مستوى الجمع بينها وبين العلوم الإنسانية من جهة أخرى (زين، ١٩٩٦).

إنّ الناظر في تجربة قسم معارف الوحي والتراث، ثمّ تطوّره ليصير من بعد عام ١٩٩٦ إلى أربعة أقسام: ثلاثة منها تمنح درجة علمية وهي قسم الفقه وأصول الفقه وقسم أصول الدين ومقارنة الأديان وقسم الدراسات القرآنية والحديثية، وقسم رابع هو قسم الدراسات العامّة يقوم بتدريس متطلّب الجامعة لباقي كلّيات الجامعة المختلفة. على أنّ جميع هذه الأقسام أُنيط به تحقيق قدر كبير من الملاءمة مع الواقع، أو ما سمّته الجامعة بالربطية مع الواقع (Relevantization) في المعارف التي تقدّمها للطلاّب (Zein, 2012). إذ إنّه وفقًا لفلسفة إسلامية المعرفة، بالنسبة إلى العلوم الإسلامية هو أن تحقّق هذه العلوم هذا المبدأ حتّى تكون فاعلة في عصرها، حيث لا معنى لإسلامية العلوم الإسلامية إلاّ أنه يُراد بها أن ترتفع لمعالجة مشكلات عصرها، وذلك هو التجديد الحقيقي الذي تنشده مدرسة إسلامية المعرفة. ويكون ذلك عن طريق منهج الجمع بين القراءتين: قراءة في الوحي وقراءة في الكون. هذا التوجّه الجديد على يد طه جابر العلواني (العلواني، ١٩٩٥) انتقل إلى بيان المحاور الستّة لإسلامية المعرفة القائمة على منهجية القرآن المعرفية. لا بدّ من القول: إنّ الإطار العامّ الذي اقترحه طه جابر العلواني لم يؤثّر كثيرًا في كيفية تنظيم الدرجة العلمية في مجال العلوم الإسلامية أو العلوم الإنسانية، ولكنّه فتح آفاقًا جديدة للبحث العلمي قد تحتاج إلى وقت أطول حتّى تنعكس على محتوى العلوم الإسلامية أو الإنسانية. لكنّ الشقّ العلمي لهذه الأطروحة الجديدة في مدرسة إسلامية يؤكّد على أهمّية ربط هذه العلوم بحاجات المجتمع المتمثّلة في الاجتهاد التنزيلي، والذي لا يتمّ إلاّ بمعرفة دقيقة بتلك المجتمعات التي يُتوخّى ربط أفعال المكلّفين فيها بالأحكام الشرعية. فالفعل الإنساني هو جزء من واقع اجتماعي متعيّن، نحتاج في فهمه إلى

سُبل علمية معاصرة تطوّرت في مجال العلوم الإنسانية، وعليه لا يقع الاجتهاد التنزيلي إلاّ بسبيل تطوير هذه الأدوات العلمية في إطار قيم الإسلام وغاياته، ومن ثمّ يحدث نوع من التكامل المعرفي يرفد الاجتهاد في فهم النصّ بشقّ آخر يحقّق معنى الربطية مع الواقع، وهو المراد من الاجتهاد التنزيلي.

هذا الموقف العلمي في النظر إلى العلوم الإسلامية يجعل الدارس لهذه العلوم يستطيع أن يميّز بين ما هو تاريخي في هذه العلوم وبين ما هو مرتبط باحتياجات عصره، وكذلك يستطيع أن يميّز بين ما هو تاريخي تراثي يحتوي على فهم لمعارف الوحي صيغت لمواجهة واقع تاريخي انقضى، وبين معارف الوحي المتمثّلة بالقرآن والسنّة. هذه القدرة على التمييز تُيسّر السبيل لإنجاز الاجتهاد التنزيلي بالصورة المطلوبة، ومن ثمّ تصير هذه العلوم الإسلامية ملبّية لحاجات مجتمعاتها المعاصرة. وبهذه الصورة لا يصير دارس العلوم الإسلامية معنا بجسده، لكنّه بفكره ووعيه هو ابن القرن الخامس الهجري (ابن عاشور، ٢٠٠٦: ١٠٠-١١٨). إذًا لتحقيق ربط العلوم الإسلامية براهننا المعاصر آليات لا بدّ من مراعاتها وفق نظر يُحدث المواءمة بين الواقع والنصّ باجتهادين مرتبطين ببعضهما البعض، هما الاجتهاد في فهم النصّ بآلياته المعلومة والاجتهاد التنزيلي الذي يتكامل مع الاجتهاد في فهم النصّ لتحقيق مقاصد الشريعة ومقاصد الدين على وجه العموم.

لّما كان درس الظاهرة الدينية أمرًا مشتركًا بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية، كان لا بدّ من التوفّر على موقف معرفي إزاء هذه الظاهرة. ولقد قام الفاروقي في أعماله العلمية المبكّرة بتعريف الظاهرة الدينية وفق فهم فنومنولوجي للدين (Al Faruqi ١٩٦٧,)، واستمرّ على هذا الفهم في بقيّة مؤلّفاته، وذكر أنّها life-fact، وهذا التركيب الذي يجمع بين الوصف والمعيارية يجعل المقولات المعبِّرة عن الظاهرة هي مقولات تركيبية. إذ إنّ الوقوف عند حدّ الوصف يُسقط الشقّ الآخر للمقولة الدينية المتعلّقة بالأحكام المعيارية. وعليه، لا بدّ لتلك المقولات أن تجمع بين الشقّين في تركيبةٍ واحدة، لكنّ ذلك يعني أن تُستصحب جميع القواعد العلمية المعتبرة في الفهم، وأن نتّخذها قواعد مرعية حال تعليق أحكامنا على الظاهرة الدينية والاستماع إليها بروّية لنفهم المعاني التي تحتويها. ونحن في هذه

الحالة نتيح للظاهرة قدرة أكبر في التأثير على الجانب القيمي فينا. ويرى الفاروقي أنّنا بهذه الكيفية نستطيع أن ندخل إلى عالم الظاهرة الدينية ونسبر أغوارها ونتحصّل على فهمٍ يراعي قواعد الفهم العقلانية المشتركة بين جميع العلوم التي تتيح لنا أن نقترح – فيما بعد – لأصحاب الدين المعيّن أن يقوموا بإعادة تأهيل مقولاتهم التي لا تستقيم مع قواعد الفهم، أو إعادة النظر فيها على سبيل التأويل. وبهذه الصورة، يصير فهم الظاهرة الدينية خاضعًا لقواعد البحث العلمي المنضبط، ونخرجها عن موجبات الفهم الذاتي، ولا يقع الدارس لها تحت طائلة الاعتذاريات أو السجال، وكلاهما آفة يجب أن يتحرّر منهما البحث العلمي الموضوعي للظواهر بما فيها الظاهرة الدينية. لم يتوقّف الفاروقي عند هذا الحدّ في النظر إلى الظاهرة الدينية التي اعتبرها حقيقة مرتبطة بالحياة، إذ إنّه رأى أهمّية التوفّر على جملة من المبادئ للتقويم، والتي رأى أنّه من الأفضل أن تنتمي إلى مستوى ما قبل الدين من ناحية معرفية حتّى لا نقع في الاعتذاريات والسجال الديني. واقترح جملةً من المبادئ قال إنّها قابلة للتطوير أو النقد، لكنّها تتيح لنا أن ننتقل من مستوى فهم الظاهرة الدينية إلى تقويمها وفقًا لتلك المبادئ، والتي هي جملة من المقولات الميتافيزيقية والقيمية (Al Faruqi, 1967).

لقد قدّم الفاروقي منهجًا متماسكًا لفهم الظاهرة الدينية وقام بتطبيقه على درس المسيحية واليهودية والإسلام وأديان بلاد ما بين الرافدين (Al Faruqi, 1967; 1974; 1982; 1998) ولا شكّ أنّه قد ترك أثرًا واضحًا في الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا، وذلك بالنظر في مراجع المقرّرات الدراسية في مستوى الدرجة العلمية الأولى أو مستوى الدراسات العليا. وقد كُتبت كذلك عدّة رسائل جامعية عنه وعن إنجازاته العلمية، وتمنح الجامعة جائزة سنوية للبحث العلمي باسمه، وعقدت عدّة ندوات وسمنارات عنه، وتُوِّج كلّ ذلك بعقد مؤتمر عالمي عنه عام ٢٠١٢. ولا يخفى على المتابع الحصيف حضور الفاروقي ممثّلاً في تلاميذه من الماليزيين والأساتذة الأجانب في كلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، وأنّ العميد الثاني للكلّية أنيس أحمد هو من أوائل تلاميذ الفاروقي، وكذلك العميد الثاني عشر للكلّية هو من ضمن تلاميذ الفاروقي.

إذًا لا يجانبنا الصواب إن قلنا إنّ الحضور العلمي للفاروقي قد أثّر بصورة واضحة على الموقف المنهجي في النظر إلى الظاهرة الدينية على وجه الإجمال، ومحاولة درسها بصورة علمية في مجال العلوم الإسلامية أو العلوم الإنسانية. وقد انعكس ذلك بصورة إيجابية على التأكيد على أهمّية المقولات التركيبية في صياغة مفاهيم التكامل المعرفي ومقولاته العلمية.

لقد كان الفاروقي كلفًا بالكلام عن تنظيم القيم وفق سلَّم قيمي (Al Faruqi, 1952: 287-303)، والحديث كذلك عن النسق القيمي الذي يجب أن يتولّى أمره المشتغلون بالدراسات الدينية، وأنّ الإنجاز العلمي الرئيس بالنسبة لهم يجب أن ينصبّ في هذا الجانب. ولا شكّ أن هذا كلّه ينصبّ تحت مظلّة مقاصد الشريعة بمعناها الواسع لا بكونها علمًا ارتبط بعلم أصول الفقه من ناحية تاريخية، أو أُخرج منه كما دعا إليه الشيخ الطاهر ابن عاشور (ابن عاشور، ١٩٩٩)، أو كما نظر إليه طه عبد الرحمن في إطار الاشتغال بمجال القيم (عبد الرحمن، ٢٠٠٢).

والحال كذلك، فإنّ حضور مقاصد الشريعة في البرامج العلمية في مستوى الدرجة الجامعية الأولى ومستوى الدراسات العليا لا تخطئه العين. بل إنّ مقاصد الشريعة وقضاياها انتقلت من مجال علوم الشريعة إلى مقرّرات العلوم الإنسانية، والغرض من ذلك كلّه هو محاولة إيجاد نسق قيمي شامل نستطيع عن طريقه النظر إلى آحاد القيم وربطها ببعضها البعض في المستوى الديني والاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وفي مستوى أفعال المكلَّف والمكلِّف والصلة بينهما، والربط بين الأفعال والنيّات والمقصود في مستوى الفرد والمجتمع والأمّة والإنسانية جمعاء. وقد عقدت كلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية سلسلةً من المؤتمرات العالمية عن مقاصد الشريعة وارتباطها بفقه الأقلّيات والحوكمة والمالية الإسلامية، وأصدرت الجامعة عددًا كبيرًا من الكتب عن مقاصد الشريعة بالعربية والإنجليزية والملايوية، وعقدت حلقات دراسية منتظمة عن كتاب *الموافقات* للشاطبي. ولعلّ المنجزات العلمية لكلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في مجال مقاصد الشريعة أوسع من أن تُحصى في مقالٍ محدودٍ مثل هذا المقال، ولكنّ الذي يهمّنا هو أنّ النظر إلى

مقاصد الشريعة كان من ضمن النظر في كيفية تنظيم القيم في الإطار الديني الإسلامي وغيره، إذ إنّ مقاصد الشريعة قُصد بها النظر في القيم العالمية الإنسانية وكيفية تمثّلها في الشريعة الإسلامية.

إذًا، هذه التأمّلات حاولت الربط بين الخلفية التاريخية–الثقافية للجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا، وركّزت على تجربة كلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية لفهم إسهاماتها العلمية والعملية في تجديد مناهج العلوم الإسلامية، وربط ذلك التجديد بمحاولة إحداث تكاملٍ معرفي بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية، وتحرير النظر في مجال مُسمّى معارف الوحي والتراث، وربط ذلك بطريقة النظر في الظاهرة الدينية في عمومها ودرسها بصورة موضوعية تتجاوز الاعتذاريات والسجال الديني. ثمّ أخيرًا كيفية تنظيم القيم الإنسانية في مجال درس القيم في العلوم الدينية والعلوم الإنسانية وربط ذلك بمقاصد الشريعة. وكلّ ذلك سيؤدّي إلى نوع جديد من المقولات العلمية التركيبية التي تجمع بين الوصف والمعيارية في آن واحد، وهنا تكمن الصعوبات العلمية والعملية، إذ ما لم تنضبط هذه المقولات التركيبية بصورة علمية وفق نهج علمي موضوعي، لن نخرج من دائرة التحيّز الاعتذاري أو السجالي، وإن لم نُفلح في هذا المسعى العلمي فسوف تبقى دعاوى التكامل العلمي ناقصة لا ترتفع إلى مستوى العالمية، ولا تحقّق وحدة العلم، ولا تحافظ على قدرٍ من العقلانية الناقدة للتحكّمات الدوغمائية. ولن نجانب الصواب إن قلنا إنّ ذلك المسعى يفتقر إلى إنجاز علوم جديدة على المدى البعيد التي بدورها ستلبّي تلك الحاجات العلمية والعملية.

ثالثًا: توصيات لإصلاح التجربة من داخلها وهموم ما بعد الإصلاح

مضى على تجربة كلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية ثلاثون عامًا إلاّ قليلاً، تخرّج فيها جملة من طلاّب المرحلة الجامعية الأولى، وانتقل بعضهم إلى مستوى الدراسات العليا في هذه الكلّية أو غيرها من برامج الدراسات العليا في داخل ماليزيا أو خارجها، وأنجز بعضهم رسائل الدكتوراه ثمّ عاد إلى العمل في الكلّية. وبالنظر إلى أساتذة الكلّية، فجزء منهم قد أنجز درجته الجامعية الأولى في معارف

الوحي، ثمّ أنجز درجة ثانية في واحدة من تخصّصات العلوم الإنسانية كعلم النفس مثلاً، ثمّ واصل مسيرته العلمية في مجال علم النفس، أو أنّ أحدهم بدأ بالعلوم الإنسانية ثمّ انتقل إلى معارف الوحي لينجز درجة علمية ثانية، ثمّ يواصل دراساته العليا في معارف الوحي. ومن ثمّ فإنّ الأجيال الجديدة من المشتغلين بالتدريس في الكلّية هم من ثمار فكرة التكامل المعرفي على مستوى تخطيط الدرجة العلمية الأولى، وذلك قد أحدث نقلة نوعية في مستوى هيئة التدريس بالكلّية التي كانت في الماضي تحتوي على نوعين من الأساتذة. وقد حاولت إدارة الكلّية إعادة تأهيلهم لإنجاز مهمّة التكامل المعرفي بتدريبهم أثناء الخدمة على الحصول على دبلوم عالٍ في الدراسات الإسلامية أو في العلوم الاجتماعية. ولكن لم تحقّق تلك التجربة النجاح المطلوب بسبب حاجز اللغة، إذ أغلبية الأساتذة في مجال معارف الوحي لا يجيدون الإنجليزية، والغالب من أساتذة العلوم الإنسانية لا يعرفون اللغة العربية. لكنّنا الآن أمام هيئة تدريسية بالكلّية من الأجيال الجديدة تجيد اللغتين، ولها معرفة بالنوعين من المعارف العلمية. وذلك الأمر يمكن له أن يتطوّر بصورة أفضل بتعاقب الأجيال، إن استمرّ التخطيط العلمي على التأكيد القاطع لمسألة التكامل المعرفي وأهمّية تحقّقه أوّلاً في مستوى هيئة التدريس بالكلّية، حتّى تنتقل بصورة منظّمة للطلاّب ولا تحدث الفجوة بين ما يدرسه الطالب في العلوم الإسلامية وبين ما يدرسه في العلوم الإنسانية. وهذا التركيز على مستوى الأساتذة مهمّ لأنّه ينعكس بصورة إيجابية على نوع المقرّرات التي يدرسها الطلاّب، والتي ربّما تؤدّي في المستقبل إلى إنجاز الكتاب الجامعي الذي تتمثّل فيه فكرة التكامل المعرفي في العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية سواء بسواء.

وهذا النوع من الإصلاح العلمي لا بدّ وأن يستفيد من التجارب التاريخية في الحضارة الإسلامية أو غيرها، مثل الاستفادة ممّا قام به الإمام الغزالي (الغزالي، ١٩٨٠: ١، ٢) في مشروعه *إحياء علوم الدين*، أو الاستفادة من المنطق في درس علم أصول الفقه في كتابه *المستصفى* (الغزالي، ١٩٠٤: الجزء الأوّل)، حيث بيّن لنا بمقدّمة طويلة كيفية إدراج المنطق في علم أصول الفقه، بل إنّه قد وصل إلى نتيجة مفادها أنّ هذا المنطق لا بدّ وأن يكون مقدّمةً لأيّ علم من العلوم (الغزالي،

١٩٠٤). لا شكّ أنّنا كذلك في حاجة للنظر لما قام به ابن خلدون فيما بعد في *المقدّمة* حينما أراد أن يصنّف العلوم الإسلامية والعلوم الفلسفية في زمانه ويقدّم فهمًا لحركة العلم في الحضارة الإسلامية في إطار العلم الذي اخترعه، فإنّ هذه المواءمة التي قام بها ابن خلدون (ابن خلدون، ٢٠٠١: ٥٤٩-٧٢٧) في إطار علم العمران لا بدّ وأنّها تفيد في إجراء مقارنات متوازية بين ما حدث بين العلوم الإسلامية والعلوم الفلسفية وفقًا لرؤية ابن خلدون عن كيفية الحديث عن تلك العقلانية التي تجمع بين النوعين من العلوم وتحقّق وحدة للعلم الإنساني، وبين ما تقوم به كلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية من مهمّة إنجاز تكامل معرفي بين العلوم الإسلامية وبين العلوم الإنسانية. إذًا درس الغزالي وابن خلدون سيوفّر لنا منطلقات تاريخية تُعيننا على فهم التداخل العلمي الذي حدث بين العلوم الإسلامية والعلوم الفلسفية، وتبيّن لنا كيفية الاستفادة من ذلك في بيان منطق التكامل العلمي بين هذه العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية.

من نافلة القول إنّ العلوم الدينية أو علم تاريخ الأديان في الحضارة الغربية المعاصرة قد أحدث فجوة علمية بينه وبين علم اللاهوت رغمًا عن وجود محاولات لإصلاح علم اللاهوت حتّى يتخلّص من الاعتذاريات والسجال الديني، ويتحوّل إلى مصافّ العلوم التي تحكمها منهجيات علمية، لكنّ طغيان النزعة العلمانية الإنسانية وتأصّل النزعة الكانطية الجديدة قد يمنع ردم هذه الفجوة. ويمكن أن يحدث الشيء ذاته بالنسبة للعلاقة بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية إن لم نقم بإنجاز إصلاح متبادل بين هذين النوعين من العلوم في إطار الحضارة الإسلامية المعاصرة، بسبيل التأكيد على عالمية العقلانية والقيم، فإنّ اللاأدرية والنسبية في مستوى النظر العقلي والأخلاقي أو الثقافي تمنعان حصول هذا النوع من المعارف التي تريد أن تؤكّد هذين المنطلقين. فلا بدّ للمشتغلين بهمّ التكامل المعرفي من إنجاز مناهج علمية ومعارف منضبطة بتلك المناهج تعبِّر عن هذا التوجّه الجديد، وإلاّ فإنّ تلك الفجوة العلمية بين العلوم الدينية أو تاريخ الأديان أو العلوم الإنسانية على وجه العموم وعلوم اللاهوت، سوف تستقرّ على ما هي عليه. صحيح ثمّة فارق كبير بين علم اللاهوت المسيحي والعلوم الإسلامية، لكن يبدو أنّ النزعة العلمية

المعاصرة والتي كانت وراء إنشاء الجامعات الحديثة في العالم الإسلامي تربط بين العلم والعلمانية الإنسانية في مجال العلوم الإنسانية بصورة واضحة. وقد أحدث ذلك الارتباط تراكمًا علميًّا كبيرًا صار من الصعب تجاوزه دون تراكم علمي جديد ينبني على هذا التوجّه الجديد القائم على فكرة التكامل المعرفي.

إذًا، النظام العلمي الجديد الذي يتُوخّى أن تُحدثه كلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، لا بدّ له أن يضع في الحسبان جميع هذه التحدّيات التعليمية والتاريخية، وأن يستمرّ بصورة إيجابية تعتمد على التخطيط العلمي الطويل الأمد لبلوغ هذه الغايات المهمّة في إصلاح العلوم الإسلامية في صلتها بالعلوم الإنسانية، وليكون ذلك الإصلاح فاتحةً لإنشاء علوم جديدة تتجاوز هذه القسمة العلمية التي أحدثها تيّار التنوير في أوروبا. لا يمتري أحدٌ أنّ الإصلاح يُعدي ويُغري بمزيد إصلاح، ولكنّه كذلك يُثير حفيظة القاعدين عن هموم الإصلاح والواقفين عند رسوم التقليد. ولّما كان أُسّ هذا الإصلاح قائمًا على الاجتهاد لابتكار علم جديد ناتج عن تركيبية خلاّقة بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية، وقائمًا على أساس مقولات بين الحقائق وبين القيم في مقولات تركيبية جديدة، فإنّه لأوّل وهلة سيواجه بكيفية إيجاد مناهج علمية لتحقيق ذلك التركيب الجديد في مستوى المنهج والمحتوى وكيفية تطوير المناهج العلمية المستفادة من العلوم الإنسانية لتحقيق هذا الغرض العلمي دون الوقوع في الاعتذاريات أو السجال الديني أو الثقافي مع المخالفين لنا. إذًا، إنّ هموم ما بعد الإصلاح هي أكثر تعقيدًا من الدخول في همِّ إنجاز الإصلاح، فهموم ما بعد الإصلاح تقتضي إثبات ثمار جدوى الإصلاح، وأهمّية المضي قُدُمًا فيه، والحرص على استمرارية التراكم المعرفي الذي يُحدثه، وربط ذلك كلّه بسوق العمل، أو ربّما تأهيل خرّيجين لهم القدرة على خلق أسواق جديدة للعمل، وذلك يعني فهم منطق التطوّرات المعلوماتية والتكنولوجية من حولنا. وربّما دفعَنا ذلك إلى تجاوز ذلك التخطيط الأوّلي للدرجة العلمية الذي كان يعتمد على التخصّص الرئيس والفرعي بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية إلى تخطيط درجة علمية تتجاوز هذا الإطار العلمي المحدود لتشمل تخصّصات جديدة في كلّيات علمية أخرى تمتدّ إليها العلوم الإسلامية لتنشئ علومًا جديدة

مثل المالية الإسلامية والتي بها سوق عمل ضخم، وكذلك إدارة منتجات الحلال والتي لا تقلّ عن سابقتها، وسوق الإعلانات وفنّياته، وغير ذلك من المجالات الجديدة التي تجمع بين المهنية والمعارف الأكاديمية والقيم في نسق معرفي جديد يجب أن تحكمه فكرة التكامل المعرفي ومنطقها الذي يجب أن يحكم هذه الدوائر المتّسعة. ونقول إذا وقفت تجربة كلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية على ما هي عليه فسوف تنتهي بهمِّ الإصلاح ليكون تقليدًا جديدًا يستعصي على الإصلاح، ولا يستطيع أن يواكب حركة العلم وسوق العمل معًا. إذًا لا بدّ وأن يقود وسع الإصلاح إلى إصلاح جديد وذلك معنى أصيل في مفهوم التجديد والإصلاح في الإسلام وعلومه.

ويرجع بنا القول في هموم ما بعد الإصلاح إلى النظر في مسارات تجربة كلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية وربطها بالتطوّرات التي لحقت بالجامعة في السنوات العشر الأوائل. كانت هيئة التدريس بالكلّية عمادها الأساتذة الأجانب، وكانوا يمثّلون على وجه التقريب جامعات العالم الإسلامي كلّها. والغالب من أساتذة العلوم الإنسانية تخرّجوا في جامعات الغرب، وقليل من هؤلاء ومن بعض أساتذة العلوم الإسلامية عمل في الجامعات الغربية، وكان أكثر من سبعين بالمائة من طلاّب الدراسات العليا أجانب. وكانت الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا بها أكبر نسبة من الطلاّب الأجانب والأساتذة، وحسب العرف الإداري يجب أن يكون مدير الجامعة أجنبيًّا، وفوق هذا وذاك كانت الجامعة تتمتّع باستقلال ذاتي في شؤونها الإدارية الأكاديمية والمالية كلّها. ولكن بعد السنوات العشر الأولى من عمر كلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، تغيّر ذلك الوضع تمامًا وصار أوّل مدير للجامعة بعد عبد الحميد أبو سليمان هو محمّد كمال حسن أوّل مدير ماليزي، وصارت وزارة التعليم العالي تفرض سيطرتها على الجامعة بالتدريج، وتناقَصَ عدد الأساتذة الأجانب وكذلك الطلاّب. وصارت أشبه ما تكون بحالة بقيّة كلّيات الدراسات الإسلامية في بقيّة الجامعات الماليزية من حيث عدد الطلاّب الأجانب وعدد الأساتذة الأجانب. وقد انعكس ذلك بصورة سلبية على الجوّ العلمي العامّ في الكلّية. وإنّ واحدةً من المشكلات التي واجهتها كلّية معارف الوحي والعلوم

الإنسانية هي أنّ لغتي التدريس فيها هما: العربية واللغة الإنجليزية لطلاّب العلوم الإسلامية، حيث إنّهم يدرسون العلوم الإسلامية بالعربية ويدرسون العلوم الإنسانية بالإنجليزية. وقد اقتضى ذلك الحرص على رفع مستوى اللغتين في الكلّية، واتّباع سياسة لغوية تساعد الطلاّب على توفّر الحدِّ المطلوب للتحصيل العلمي بهاتين اللغتين، وكذلك تدريس هاتين اللغتين ضمن الموادّ الدراسية في الدرجة العلمية سواء في مستوى الكلّية الإعدادية لما قبل الدراسة الجامعية أو في مستوى الدرجة الجامعية. كذلك فتحت الكلّية مختبرين للّغة العربية والإنجليزية لترقية مستوى الكتابة الأكاديمية عند الطلاّب. كلّ هذه التدابير العلمية نهضت بمستوى اللغتين عند الطلاّب، وكان لها نصيب وافر في تهيئة بيئة مناسبة للتعلّم (Zein, 2014: 2-4). ومن ثمّ كان خرّيج الكلّية وخاصّة خرّيج معارف الوحي وتخصّصاته الثلاثة يلقى حظوة أكثر في سوق العمل ويُفضَّل على غيره في العمل بالسلك الدبلوماسي وغير ذلك من الوظائف المرغوب فيها بالدولة الماليزية بسبب معرفته بلغتين علاوةً على لغته الأمّ. ولكن بسبب التحوّلات التي حدثت بعد السنوات العشر الأولى، تدنّى مستوى اللغتين وسط طلاّب معارف الوحي بسبب سياسات التعليم العالي في تقليص سِنّي المرحلة الإعدادية – قبل الجامعية – لتصير سنة واحدة، وتقليص عدد الساعات المعتمدة في التخرّج. وكلّ ذلك بقصد تقليل تكلفة المنح الدراسية، علاوةً على فرض معايير جديدة بالنسبة لتعليم اللغة العربية والدراسات الإسلامية في ماليزيا. ورغم أنّ رئيس لجنة هذه المعايير كان عميدًا سابقًا للكلّية إلاّ أنّ هذه المعايير قد أثّرت بشكل سلبي في شكل الدرجة العلمية الأولى ومن ثمّ أثّرت على مفهوم التكامل المعرفي.

لقد حاولت الإدارة الأكاديمية في الكلّية امتصاص جميع هذه السياسات العامّة في التعليم، والتقليل من تأثيرها السلبي على التعليم والتعلّم بالكلّية في مستوى الدرجة الجامعية الأولى، والحفاظ على مفهوم التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية. ومن ضمن التطوّرات السلبية كذلك في هذه السنوات العشر الأولى، وقبيل انقضائها، هو الطريقة التي ضُمَّ بها المعهد العالمي للفكر الإسلامي والحضارة (ISTAC) إلى كلّيات الجامعة. فقد أُنشئ المعهد العالمي للفكر الإسلامي

والحضارة عام ١٩٨٧ بوصفه مؤسّسة علمية في مستوى الدراسات العليا تتمتّع باستقلالية إدارية ومالية عن الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا، وقام بتأسيسها سيد نقيب العطاس الذي كانت تربطه صلة قوية بأنور إبراهيم (نائب رئيس الوزراء ووزير المالية آنذاك). وقد استثمر العطاس تلك العلاقة لبناء هذا المعهد ليصير في وقت قصير من أهمّ المعاهد العلمية في جنوب شرقي آسيا أو ربّما في العالم أجمع. وقد أغدقت عليه الدولة الماليزية الأموال الطائلة ويبدو ذلك واضحًا في شكل مباني المعهد وفي المرتّبات والمنح التي كان يتلقّاها الطلاّب، إذ كانت أعلى بكثير من بقيّة المؤسّسات العلمية الأخرى. ولغة التدريس والبحث العلمي في المعهد هي اللغة الإنجليزية، ونسبة الطلاّب والأساتذة الأجانب تزيد على الخمسين بالمائة، وكان عدد مقدّر من هؤلاء الطلاّب من خرّيجي كلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية. وكان بين الكلّية والمعهد تنافسٌ حول تحقيق معنى إسلامية المعرفة أو التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية. لكن يحقّ لنا القول إنّ هذا التنافس العلمي كان يثري جوّ النقاش الدائر حول كيفيات تحقيق مفهوم إسلامية المعرفة في التعليم العالي. ولكن بعد الجفوة التي حدثت بين أنور إبراهيم ومهاتير محمّد وانتهت بإخراج أنور إبراهيم من السلطة، ثمّ محاكمته وسجنه، فقد المعهد استقلاليته وضُمّ إلى كلّيات الجامعة وأُحيل العطاس إلى التقاعد وانعكس ذلك بصورة سلبية على أداء المعهد، وفقد استقلاليته المالية والإدارية، وصار واحدًا من كلّيات الجامعة، ومن ثمّ فقد الطلاّب والأساتذة جميع تلك المميّزات التي كانوا يتفوّقون بها على أقرانهم. نقول إنّ هذا التطوّر انعكس بصورة سلبية على أداء المعهد، وقد عمل كاتب هذه السطور عميدًا في المعهد لمدّة ثلاث سنوات ونصف، وراقب عن كثب هذه التطوّرات السلبية كلّها. وقد بلغت هذه التطوّرات السلبية غايتها حينما قام رئيس الجامعة د. ريس يتيم عام ٢٠١٦ – والذي عُرف بتطرّفه في النزعة الوطنية الملايوية – بإلغاء المعهد وضمّ طلاّبه إلى كلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية وتحويل مباني المعهد إلى معهد دراسات عالم الملايو، ثمّ الشقّ الأكبر من المباني حُوّل إلى مركز لمنح الدرجات العلمية في إطار التطوير الأكاديمي المستمرّ، والقصد منه تدريب الدارسين مع فرض رسوم دراسية عالية نسبيًّا

(CRESCENT). وهذا التشريد الفعلي لهيئة التدريس أدّى إلى إرسال بعضهم إلى كلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، والبعض الآخر أُنهي التعاقد معه، وقليل منهم أُرسل إلى كلّيات أخرى بالجامعة. ومن ثمّ عانى الطلاّب من مشكلات ضمّهم إلى كلّية أخرى غير المعهد الذي ألفوه. كلّ ذلك كان له مردودٌ سلبيٌّ في تطوير مفهوم التكامل المعرفي، وانتهى ذلك التنوّع في فهم التكامل المعرفي بين طلاّب المعهد وبين طلاّب الدراسات العليا بالكلّية.

لم ينقطع عبد الحميد أبو سليمان عن متابعة ما يحدث في تجربة كلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، وإنّما استمرّ بتقديم الدعم المعنوي والمادّي - أحيانًا - عن بعد بعقد المؤتمرات أو الحلقات الدارسية، أو تقديم منحٍ لطلاّب الدراسات العليا في مجالات لها صلة بمفهوم التكامل المعرفي. وكان آخر هذه الجهود العلمية في السنوات الخمس الماضية، هو المشاركة في تمويل مشروع بحثي لتأليف ستّة كتب جامعية في مقدّمات العلوم الإنسانية، تتبنّى مفهوم التكامل المعرفي. وكان التمويل بالمناصفة بين الجامعة وبين المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وكان عبد الحميد أبو سليمان ممثّلاً لجانب المعهد، بينما كان كاتب هذه السطور ممثّلاً لجانب كلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية. واستمرّ هذا المشروع العلمي بعقد لقاءات منتظمة حضرها عبد الحميد أبو سليمان مرّة كلّ فصل دراسي على مدى عامين دراسيَّيْن، وقد أُنجزت الكتب المطلوبة وكان من بينها كتابٌ جامعي عن التفكير الإبداعي في الإسلام.

أخيرًا، فلئن كانت السنوات العشر الأولى من التجربة سنوات فاق فيها الدعم المعنوي المادّي الحدود المطلوبة من قبل الدولة الماليزية والأجواء العامّة لإنجاح التجربة، فإنّ ما تلا تلك السنوات اتّسم بتحوّلات على المستوى السياسي العامّ والإداري الخاصّ بالجامعة نفسها، وعرقل مسيرة التكامل المعرفي في بعض الأحيان. لكن استمرّت الجامعة وكذلك كلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في توجّهها نحو تحقيق مفهوم التكامل المعرفي في مستوى التعليم العالي. ومن ذلك كلّه يبدو للناظر الحصيف أنّ هموم ما بعد الإصلاح أو التوجّه الإصلاحي لإعادة بناء العلوم الإسلامية هي أكثر تعقيدًا من الدخول في مسارات الإصلاح، فالبقاء في مسار

الإصلاح ومواجهة عقباته وإقناع المخالفين بجدواه وربطه بسوق العمل ودفع التكامل المعرفي لإنشاء علوم جديدة لصيقة بتطوّرات المجتمع وحاجاته العلمية والعملية، لهو أكبر من مجرّد الدعوة إلى الإصلاح أو الدخول فيه.

الخاتمة

عُني هذا البحث بمعالجة تجربة في إصلاح مناهج العلوم الإسلامية بسبيل إعمال نهج التكامل المعرفي بينها وبين العلوم الإنسانية. ولمّا كان ذلك يتعلّق بالربط بين القضايا النظرية في فهم التكامل المعرفي وطبيعة مقولاته وبين كيفية تطبيق ذلك في تجربة علمية، فإنّ محاولة إيجاد نظام سردي علمي يشمل ذلك كلّه لهو طموح علمي صعب المنال. ويزيد ذلك تعقيدًا أنّ الذي سيكتب عن التجربة هو واحدٌ ممّن عملوا على تنفيذها، وتقتضي في حقّه جميع المطالبات العلمية في توخّي الموضوعية وبيان كيفية تحقيقها. كلّ هذه الهموم كانت حاضرةً في كتابة هذا البحث، وحاولنا قدر الإمكان التغلّب عليها عن طريق كشف المسلّمات التي انطلقنا منها، ومحاولة قبولها في إطارٍ نقدي يحاول الترفّع عن الدوغمائية ويقبل أن ينتقدها المخالف، حتّى يتمّ تصحيح المسار العلمي وبناء القواعد النظرية على مسلّمات تبدو أكثر تناسقًا وتماسكًا، ومن ثمّ يقع التفريع على ذلك التصحيح.

لقد مضى ثلاثون عامًا إلاّ قليلاً على هذه التجربة، وهي ليست بالمدّة الطويلة في إصلاح حال العلوم الإسلامية، ولكنّ دعوى الإصلاح قديمة وأصيلة في النظام العلمي الإسلامي، ومن ثمّ فإنّ هذه السنوات لها حساب آخر يمتدّ في عمق الحضارة الإسلامية. ولكن يستقيم القول عندنا حينما نُشير إلى جهد عبد الحميد أبو سليمان الذي أسّس لهذه التجربة التي قمنا بدراستها، والذي استمرّ منذ تأسيسها إلى يومنا هذا يتابع ويُشارك في تسديدها ونقدها والتعريف بها في المحافل العلمية. ولا يمكننا أن ننسى حضور إسماعيل الفاروقي في التجربة إذ إنّ كثيرًا من المحتوى العلمي للتجربة يرجع إليه وإلى إسهاماته الفكرية في إصلاح العلوم الإسلامية. وقد امتدّ هذا الجهد في تلاميذه الذين تولّوا نشر أفكاره ونقدها وتمحيصها ومدارستها مع تلاميذهم في داخل كلّية معارف الوحي والعلوم

الإنسانية. ولّما كان المنافس لهذه التجربة في ماليزيا هو سيد نقيب العطاس المؤسّس للمعهد العالمي للفكر والحضارة (ISTAC)، فقد أسهم ذلك بنصيب وافر في تطوير فكرة التكامل المعرفي في الإطار المؤسّسي.

أخيرًا، لا شكّ أنّ هموم ما بعد الإصلاح - في هذه التجربة - أكثر تعقيدًا من مجرّد إحداث الإصلاح في شكله المؤسّسي، فالقضايا التي ينتجها الإصلاح والسياق الثقافي والسياسي الذي تتحرّك فيه يجاوب أحيانًا ذلك الإصلاح بالدعم المادّي والمعنوي، وأحيانًا كثيرة يجعله عرضة للمساءلة والاتّهام ومن ثمّ عليه أن يثيب جدواه بصورة متجدّدة ومبتكرة كلّ حين وحين.

المصادر والمراجع

المصادر (مرتّبة حسب تواريخ وفيات أصحابها)

الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد (ت ٥٠٥هـ/١١١١م). *إحياء علوم الدين*. بيروت، دار الفكر، ١٩٨٠م.

-----. *المستصفى من علم الأصول*. القاهرة، مطبعة بولاق، ١٣٢٢هـ/١٩٠٤م.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمّد (ت ٨٠٨هـ/١٤٠٦م). *مقدّمة ابن خلدون*. بيروت، دار الفكر، ٢٠٠١م.

المراجع

إبراهيم، أبو بكر محمّد أحمد. *التكامل المعرفي في المناهج الجامعية*. هرندون، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٧م.

ابن عاشور، محمّد الطاهر. *أليس الصبح بقريب؟*. القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٦م.

-----. *مقاصد الشريعة الإسلامية*. عمّان، دار النقاش، ١٩٩٩م.

أبو سليمان، عبد الحميد. "إسلامية الجامعة وتأصيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق"، *مجلّة إسلامية المعرفة* ٧، ٢٦ (٢٠٠١م).

-----. "معارف الوحي: المنهجية والأداة"، في *مجلّة إسلامية المعرفة* ١، ٣ (١٩٩٦م).

حسن، كمال. "الإسلامي في عالم الملايو"، في *التجديد* ١، ١ (١٩٩٧م).

زين، إبراهيم محمّد. "أسس عرض المحتوى والتبويب لمناهج الدراسات الشرعية ومقرّراتها"، في *دراسات - الجامعة الإسلامية العالمية شيتاغونغ* ٣ (٢٠٠٦م ب).

-----. "تأمّلات حول علم الكلام ومآلاته"، في *التجديد* ٢٠ (٢٠٠٦م أ).

-----. "تدريس الفقه وأصوله (من وجهة نظر معارف الوحي"، في *تفكّر* ١، ١ (١٩٩٩م).

عبد الرحمن، طه. "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، في *المسلم المعاصر* ١٧ (٢٠٠٢م).

العلواني، طه جابر. *إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر*. هرندون، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م.

Abdul Rauf, Muhammad. *Autobiography of an Azharite American: From the Nile to Potomac*. Bandar Baru Nilai, USIM Publisher, 2012.

-----. *Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas*. Montreal, McGill University Press, 1967.

-----. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herndon, International Institute of Islamic Thought, 1982.

-----. "On Justifying the Good", Unpublished Ph.D Dissertation, Indiana University, 1952.

Al Faruqi, Ismaʿil Raji. *Al Tawḥīd: Its Implications for Thought and Life*. Herndon, International Institute of Islamic Thought, 1998.

Al Farūqī, Ismaʿīl Rājī and others. *Historical Atlas of Religions of the World*. New York, Macmilan, 1974.

Paden, William. "Comparative Religion", in *The Routledge Companion to the Study of Religion*; ed. by John R. Hinnels. London, Routledge, 2005.

Segal, Robart. "Introduction", in *The Blackwell Companion to the Study of Relgion*; ed. by Robart A. Segal. Oxford, Blackwell, 2006.

Sharp, Eric. "The Study of Religion in Historical Perspective", in *The Routledge Companion to the Study of Religion*; ed. by John R. Hinnels. London, Routledge, 2005.

Zein, Ibrahim. "Relevantization of Ulum al-Millah and Its Contribution to Islamization of Human Knowledge", in *Revelation and Science* 2, 2 (2012).

-----. "Religion As a "Life Fact": Al Faruqi's Impact on the International Islamic University Malaysia", in *American Journal of Islamic Social Science* 28, 3 (2011).

-----. "Teaching and Learning Islam in International Islamic University Malaysia (IIUM): Some Aspects of Relevantization of Islamic Sciences", in *Revelation and Science* 4, 2 (2014).

الفصل الثاني عشر

الدراسات الإسلامية، حتمية التجديد

حسام سباط

المقدّمة

يعاني التعليم الجامعي في العالَميْن العربي والإسلامي أزمة إنتاج عميقة، فعلى مستوى إعداد النخب التي هي عماد بناء أيّ مجتمع وتقدّمه؛ نلاحظ ضمورًا كبيرًا في الكفاءات ومستوى التعليم ومخرجاته التخصّصية مقابل تضخّم لافت في أعداد الخرِّيجين؛ ففي تقييم سنة ٢٠٠٥ لم تظهر أيّ جامعة عربية في لائحة الجامعات الأولى في العالم التي ضمّت يومَها ٥٠٠ جامعة (Le Monde, 2005)، وبعد مرور أكثر من عقد، وتنظيم عشرات المؤتمرات، وإنفاق أموال طائلة في بعض الدول، لم نلمس أيّ تحسّنٍ يُذكر حيث ظهرت في تصنيف عام ٢٠١٨ وعلى استحياء جامعة واحدة ضمن الجامعات الخمس مائة الأولى في العالم.[1] أمّا على مستوى البحث العلمي والابتكار – اللذيْن هما من الأهداف الرئيسة للتعليم العالي – فالنتائج مقلقة – إن لم نقل مخزية – حيث جاءت السعودية في المرتبة ٥٥ عالميًّا، المغرب في المرتبة ٧٢، لبنان في المرتبة ٨١ ومصر في المرتبة ١٠٥ (أبو جازية، ٢٠١٧).[2]

حتّى المؤسّسات العريقة التي كان لها في العقود الأولى من تأسيسها وزن علمي واجتماعي مرموق – كجامعة القاهرة وجامعة دمشق وجامعة بغداد

---

(١) انظر، التصنيف المنشور على صفحة Ranking web of universities بتاريخ ٢٠١٨/١/١ حيث جاءت جامعة الملك سعود في المرتبة ٤٢٤ تلتها جامعة الملك عبد العزيز في المرتبة ٥١٠؛ http://www.webometrics.info/en/aw

(٢) مؤشّر الابتكار العالمي لعام ٢٠١٧ يوضح حالة الابتكار في العالم، ويقيسها على ١٢٧ دولة من دوله.

والجامعات اللبنانية الأُولى – أُصيبت بنوع من العُقْم، و لم نعد نرى لها ذلك الدور القيادي الفاعل والمؤثّر في بناء الحاضر واستشراف المستقبل، وتخريج الكفاءات العالية القادرة على التأثير الإيجابي في مجتمعاتها.

ولقد لاحظ ذلك طه حسين وحذّر منه عندما قال: «إنّنا مضينا في عالم التربية أحرارًا بعد أن كفّت عنه يد الإنكليز، فلم نهيّئ الطلاّب للتعليم العالي تهيئة خيرًا من تلك التي كانوا يُهيَّأونها أيّام الإنكليز، و لم نُعدّ الشباب للحياة إعدادًا خيرًا من إعدادهم أيّام الإنكليز [...] فما زال الشبّان يأتون إلى الجامعة ضعافًا قاصرين، وما زال الشبّان يستقبلون حياتهم، جاهلين لها، عاجزين عن التصرّف فيها [...] يذهبون إلى الدواوين موظّفين فتشكو الدواوين من سوء إعدادهم للعمل فيها، ويعرضون أنفسهم على أصحاب الأعمال الحرّة، فلا يكادون يجرّبونهم حتّى يزهدوا فيهم [...] لأنّهم لم يُعَدّوا للأعمال الحرّة إعدادًا صالحًا» (حسين، ٢٠١٤: ١٤٩).

وأصيبت كلّيات الشريعة أو الدراسات الإسلامية التي يُشكّل كثيرٌ منها امتدادًا لمحاضن تعليمية إسلامية تاريخية كالأزهر والزيتونة والقرويين، أُصيبت بدورها بالعقم والجمود، و لم تعد قادرةً ومنذ فترةٍ طويلة على رفد المجتمعات الإسلامية بالعلماء المؤهّلين لمواجهة تحدّيات العصر، أو مواكبة التغيّرات والتقلّبات الحضارية والاجتماعية والاقتصادية المتسارعة المتلاحقة، وهو ما فتح المجال لظهور تيّارات فكرية عديدة استغلّت الوهن الحاصل لملء الفراغ، فاختلّ التوازن في ساحة الفكر، بين إفراط (السلفية) وتفريط (الليبرالية)، وبين جمود المدرسة التقليدية وتسيّب تيّارات الحداثة والتغريب، وبين دعوات التشدّد وصيحات الميوعة؛ وصار الإسلام عند البعض (إسلامات)، تتعدّد أوصافه ومفاهيمه وفق رؤية كلّ طرف ودعواه: إسلام منفتح، إسلام متشدّد، إسلام معتدل، وإسلام متطرّف، وهكذا...

كلّ ذلك وجامعاتنا عاجزة، ومناهجُها الحائرة بين الأصالة والمعاصرة، والحداثة والتجديد، أشدُّ عجزًا وأكثرُ ضعفًا! لماذا؟ ما هي الأسباب؟ وكيف السبيل للخروج من هذا المأزق؟ تساؤلاتٌ سنحاولُ الإجابة عنها في عملنا ببيان أسباب نجاح المؤسّسات التعليمية الإسلامية في القرون الأولى وقصورها في أيّامنا،

ثمّ بعد عرضٍ لمنهجين علميين متباينيْن في الدراسات الإسلامية هما المنهج الأزهري والمنهج الاستشراقي، سنقوم بتحديد أهمّ ما ينبغي التركيز عليه في ورشة إصلاح المناهج التي نراها أمرًا حتميًّا لا بدّ منه للإصلاح.

أوّلاً: الدراسات الإسلامية بين النهوض والانتكاس

لا شكّ أنّ عوامل تراجع مؤسّسات التعليم الإسلامي وقصور مناهجها كثيرة ومتعدّدة، لا نستطيع أن نحيط بها كلّها بمفردنا، لأنّ ذلك يحتاج إلى عملية إحصائية وتقويمية شاملة، ومن ثَمّ فإنّ ما نحرص على معالجته في بحثنا هو تلك الإشكالية التي تواجهها المؤسّسات الجامعية في إيجاد المعادلة - أو لنقل الآلية - التي تمكّنها من المحافظة على أصالة التعليم فيها، وربطه بجذوره المعرفية، مع مواكبة متغيّرات العصر، وما تستوجبه تلك المتغيّرات من تجديد في الخطاب والمنهج ووسائل الإعداد وأساليبه.

وربّما يعترض البعض فيقول لماذا الأصالة؟ العصر يحتاج انفتاحًا وتقدّمًا وتبديلاً عميقًا، والأصالة تعني الإصرار على ربط الحاضر بالماضي وتقييده به سلبًا وإيجابًا. أجيب بأنّنا لا نقصد بالأصالة الجمود ولا التقليد، وإنّما التمسّك بجذور المعرفة والقيم الإسلامية ومصادرها الأساسية (ونحن نتحدّث عن الدراسات الإسلامية)، وإلاّ فقدتْ هذه المعرفة صفتَها الدينية المستندة إلى القرآن والسنّة، وهذا ما لا نرضاه ولا نملكه أصلاً، ولا تقبله الشعوب العربية والإسلامية، التي ترى بعقلها الجمعي ومن خلال استقراء عفوي لتاريخها وحاضرها أنّ حلّ كثيرٍ من مشاكلها يكمن في التمسّك بالقيم الدينية والابتعاد عن الثقافات الغربية التي وفدت مع الاستعمار، وشكّلت أحد معاول الهدم والتشرذم الفكري والمجتمعي.

من جهة أخرى، إنّ التحدّيات التي تواجه الدراسات الإسلامية في الجامعات العربية تتخطّى الجانبَ الإداري أو التنظيمي البحت لتشمل ما هو أعمق بكثير، أعني بذلك مفهومَ الجامعة والفلسفة التعليمية التي توجّه عملها، ودورَها الريادي في المجتمع، والأدوات المعرفية التي ينبغي أن تُسخَّر لتحقيق هذا الدور وإنجاحه، ثمّ إسقاط ذلك كلّه على المناهج التعليمية التي تقوم بصياغة الشخصية المعرفية للعالِم

أو المعلّم أو الداعية أو الإمام، أو حتّى المثقّف الإسلامي في ظلّ العولمة وثورة الاتّصالات والتغيّرات المتسارعة على أكثر من صعيد.

ففي القرن الحادي والعشرين، وأمام الاكتشافات العلمية المتلاحقة وسطوة العولمة الثقافية، برزت حاجة ملحّة إلى إعداد/تخريج علماء دين أكفّاء يفهمون الواقع المعاصر، ولديهم القدرة على التعامل الواعي معه، والقيام بمهام الإرشاد الملائم للمسلمين، جامعين بين أصالة التشريع المستند إلى الوحييْنِ ومقاصده الأساسية التي تتوخّى تحقيق المصالح العامّة للمجتمعات، وبين التكيّف مع المفاهيم الجديدة للدولة المعاصرة بما يراعي انتظامها العامّ، ومساحة الحرّية التي تكفلها للمواطنين، وما يتعلّق بهم من حقوق وواجبات.

ولا بدّ من أجل نجاح عملية الإعداد العلمي المطلوبة من تجديد شامل للمؤسّسات القائمة، أو إنشاء مؤسّسات تعليمية جديدة على مستوى التطلّعات، تتّخذ لنفسها أهدافًا واضحة تتمحور حول المواءمة بين أصالةِ المنهج الإسلامي وبين المستجدّات المجتمعية والعلمية والقانونية الحديثة. كما أنّ على المؤسّسات المنشودة أن تراعي عند صياغة مناهجها وبالدرجة الأولى: قدرة الخرّيجين على تحقيق نقلة نوعية تمكّنهم من هضم المستجدّات المجتمعية واستيعابها، ترتكز على مبدأ المواطَنة المخلصة وما تستتبعه من أداءِ الواجبات التي تمليها هذه المواطنة، والاستفادة من الحقوق. وذلك من أجل المحافظة على الاستقرار والتوازن في أوطاننا العربية.

سأحاول فيما يأتي أن أستعرض أهمّ الأسس التي يجب أن تقوم عليها هذه المؤسّسات، وكذا الخطوط العريضة للمناهج التي ينبغي أن تعتمدها، عسى أن تتاح الفرصة لتأسيس هيئة أكاديمية إصلاحية تعنى بإعداد دراسة تفصيلية مستفيضة وشاملة بهذا الخصوص.

سأبيّن أوّلاً خصوصية الدراسات الإسلامية باعتبار استنادها إلى الوحي المقدّس، ثمّ إلى اجتهاد العلماء في فهم كثيرٍ من نصوصه، متحدّثًا عن العلاقة التلازمية بين النصّ والاجتهاد، وكيف أنّ حسن فهم هذا التلازم وتطبيقه أدّيا إلى نهضة شاملة في صدر الإسلام، كما أنّ الوجل والتردّد في الاجتهاد أوْصلا العالم الإسلامي إلى حالة جمود فكري مميتة.

ثمّ بعد وصفٍ لأسباب التراجع ومظاهره في أقسام الدراسات الإسلامية، سأحاول أن أحدّد الأطر النظرية العامّة لتجديدٍ لا يصطدم بالأصالة، مع الإشارة إلى بعض التطبيقات العملية المساعدة.

خصوصية الدراسات الإسلامية

إنّ النهضة التي عرفتها العلوم الإسلامية عند تأسيسها ترجع إلى عوامل متعدّدة أبرزها طريقة تعامل المجتهدين الأوائل مع مصادر التشريع. فالمعروف أنّ المصدرين الرئيسين للعلوم الإسلامية القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة. وطبيعيٌّ أن لا تستوعب النصوصُ المقيّدة بالعدد جميع القضايا والمستجدّات، خاصّةً وأنّ منها ما هو محكم بيّن الدلالة، ومنها ما هو متشابه متعدّد الدلالات، الأمر الذي دفع المجتهدين إلى الاستعانة بوسائل إضافية لمعرفة الحكم الشرعي في المسائل المستجدّة؛ فظهرت مصادر أخرى للتشريع، بعضها نصّي نقلي، والبعض الآخر منها اجتهادي عقلي. من ذلك الإجماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة والعرف وشرع من قبلنا وغير ذلك ممّا فصّله الأصوليون في مصنّفاهم (الغزالي، ١٩٠٤: ٢، ٢٢٨ وما بعدها).

أ- النصّ والاجتهاد - النقل والعقل: تلازم لا تباين

يُطلق "النصّ" على كلّ آية قرآنية أو حديث نبوي فيُقال نصوص الكتاب والسنّة،[١] والمتعارف عليه عند الأصوليين أنّه "لا مساغ للاجتهاد في مورد النصّ"؛ لأنّ الحكم الشرعي حاصل بمنطوق الآية أو الحديث فلا حاجة لبذل الوسع في تحصيله (الزرقا، ١٩٩٣: ١٤٧). أمّا الاجتهاد فهو في اللغة: بذلُ الجهد في الوصول إلى أمرٍ من الأمور أو فعلٍ من الأفعال. وعند الأصوليين: هو بذل الفقيه وسعَه في استنباط الأحكام العملية من أدلّتها التفصيلية (أبو زهرة، لا تاريخ: ٣٥٦). وتبعًا لمصادرها تنقسم الأدلّة إلى نقلية وعقلية:

(١) هناك تعريف اصطلاحي للنصّ عند الأصوليين في باب دلالة اللفظ على المعنى، وواضح أنّنا لم نُرِد هذا الاستخدام الاصطلاحي (زيدان، ١٩٩٩: ٣٤٠).

فالنقلية هي التي يكون طريقُها النقل أي النصّ، أو الإجماع والعرف، ولا دخل للمجتهد في تكوينها وإيجادها، حيث يقتصر عمله على فهم الأحكام منها بعد تحقّق ثبوتها.

والعقلية هي التي يكون للمجتهد عمل في تكوينها كالقياس والاستحسان والاستصلاح (شلبي، ١٩٨٦: ٦٢-٦٣).

والجدير بالذكر هنا أنّ هذا التقسيم هو بالنظر إلى أصول الأدلّة وذاتها. أمّا بالنظر إلى الاستدلال بها فكلّ واحد من النوعين لا يستغني في دلالته على الحكم عن الآخر. يقول الإمام الشاطبي - رحمه الله - (ت ٧٩٠هـ): الأدلّة الشرعية ضربان. أحدهما ما يرجع إلى النقل المحض، والثاني ما يرجع إلى الرأي المحض، وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلّة، وإلاّ فكلٌّ واحدٍ من الضَرْبين مفتقرٌ إلى الآخر؛ لأنّ الاستدلال بالمنقولات لا بدّ فيه من النظر، كما أنّ الرأي لا يُعتبر شرعًا إلاّ إذا استند إلى النقل (الشاطبي، لا تاريخ: ٣، ٤١).

نستنتج ممّا سلف وجود علاقة تلازمية بين النصّ والاجتهاد وحاجة كلّ منهما إلى الآخر؛ لأنّ العملَ بالنصّ دون بذل الجهد في فهمه ومعرفة أسباب وروده وغاية الشارع منه انحراف عن المنهج السديد. كما أنّ الاجتهاد واستنباط أحكام جديدة دون استناد إلى نصّ مقبول، أو إلى مقاصد عامّة مؤسّسة عليه هو أيضًا انحراف عن المنهجية الإسلامية في الاستدلال والاحتجاج.

الاجتهاد رديف النهوض

شهدت العصور الإسلامية الأولى نموًّا كبيرًا في دائرة الفقه الإسلامي والعلوم المواكِبة الأخرى نتيجة للتغيّرات الكبيرة التي أوجدها الفتح الإسلامي، حيث اتّسع المجتمع من تجمّعات قبلية تعيش حياةً بسيطة في الجزيرة العربية، إلى مدن واسعة عريقة في العراق والشام ومصر وغيرها.

ولقد نجح الفقهاء المجتهدون في هضم هذه المتغيّرات واستطاعوا بجهودهم الشخصية، وتحرّرهم الفكري، وفهمهم لحاجات المجتمع ومقاصد الشريعة في آن، أن يمدّوا المستفتين الجدد وطلاّب العلم ومدارسه بالمادّة العلمية الرصينة التي

عاصرت ورافقت المستجدّات خطوة خطوة.

"فالسلف الصالح لم ينظروا إلى ما صدر عنهم من أقوال وأعمال نظرةً قدسية جامدة، ولا سمّروها بمسامير البقاء والخلود، وإنّما أَوْلَوْا النظرة الذاتية الثابتة إلى النصوص ثمّ ساروا بعد ذلك مع ما تقتضيه عللُ الأحكام وسنّة التطوّر في الحياة وعوامل التقدّم العلمي، ومنطق التجاوز المستمرّ من الصالح إلى الأصلح، كما سايروا الأعراف المتطوّرة من عصر إلى آخر، أو المتبدّلة ما بين بلدة وأخرى" (البوطي، ١٩٩٨: ١٤-١٥ بتصرّف).

إنّ الفهم العميق لمقاصد التشريع مع تلازم النقل والعقل أنتج نهضةً فكرية شاملة أسَّست لحضارة الإسلام حيث تلازمت العلوم والمعارف مع الأخلاق والقيم. وقد أثبت الشيخ محمّد سعيد رمضان البوطي في كتابه *السلفية*، أنّ مظاهر التطوّر المختلفة والمتنوّعة تجلّت في القرن الأوّل أكثر من تجلّيها في القرنيْنِ التالييْنِ من حياة السلف الصالح (نفسه: ١٥-١٨). ويمكن أن نقول أيضًا إنّ القرون الثلاثة الأولى شهدت تطوّرًا فقهيًّا وفكريًّا وعلميًّا أعظم بكثير ممّا شهدته القرون الأحد عشر التي تلت ذلك.

بناءً على ما سلف، لا يجوز فهم الأصالة على أنّها قرينةٌ للجمود ورفضٌ للتجديد والإصلاح. نعم إنّ العلوم الإسلامية جزءٌ مؤسِّس للهوية في مجتمعاتنا فلا يمكن التفريط فيها، ولكنّها «من جهة ثانية، علوم بناها الإنسان على ضوء الوحي لمعالجة أوضاعه التاريخية فهي نتاج عقيدة وحراك وتفاعل» (النيفر، ٢٠٠٥: ٧)، وهي بالتالي مرنة قابلة للتعديل والتطوير لتواكب حاجات الإنسان في حاضره ومستقبله.

ب- تراجع الفقه

إنّ النهوض الكبير الذي شهدته القرون الإسلامية الأولى ما لبث أن تراخى أمام غلبة روح التقليد والجمود على ما ورثناه عن السابقين، حتّى وصل الأمر بالبعض إلى الدعوة لغلق باب الاجتهاد بالكلّية. في حين انكبّ كثير من الفقهاء على كتب المجتهدين الأوائل لا يحيدون عنها، ولم يعد أحد منهم يجرؤ على الاجتهاد إلاّ في أُطُر ضيّقة جدًّا، فغلب التكرار واجترار أعمال الأوّلين، الأمر الذي

انعكس خمولاً في همّة الدارسين، وهبوطًا في مستوى إنتاجهم. أضف إلى ذلك التعصّب المذهبـي، وانصراف همم كلّ فريق إلى نصرة أقوال أئمّة مذهبه على حساب الإنصاف العلمي، والتجرّد والموضوعية. إنّ مقارنة سريعة بين ما أنتجه كلٌّ من المتقدّمين والمتأخّرين تُظهر لنا بوْنًا شاسعًا بين الفريقين، فنتاج الأوّلين مليء بالابتكار والمباحث العلمية الرصينة الجادّة المواكبة لمتغيّرات المكان والزمان، في حين طغى الجمود والسطحية على مباحث المتأخّرين الذين غرقوا في المباحث اللغوية المعقّدة، والمختصرات المبهمة، وفكّ العبارات المغلقة (الحجوي الثعالبـي، ١٩٩٥: ٢، ٤٤٩ وما بعدها).

من ناحية أخرى، لم يعد للفقيه تلك المكانة الريادية في المجتمع، ولم يعد السلاطين يهابونهم أو ينزلون على آرائهم. فانكفأ دورهم وتراجع مستواهم المادّي، الأمر الذي دفع بالكثيرين إلى العزوف عن دراسة العلوم الشرعية خوفًا من قلّة ذات اليد.

واستمرّ الحال هكذا متردّيًا قرونًا وقرونًا. واليوم، وبالرغم من انتشار ما يعرف بالصحوة الإسلامية، لا يبدو أنّ الأمور قد تحسّنت.

واقع كلّيات الدراسات الإسلامية

إنّ الذي نلمسه اليوم في المعاهد والكلّيات الإسلامية أنّ بعض المنتسبين إلَيْها - أقولها آسفًا وأرجو أن لا أُفهم خطأً - هم من أبناء الطبقات الفقيرة الذين لم يُظهروا تفوّقًا في دراستهم الابتدائية أو الإعدادية، إن لم يكونوا من الراسبين فيها، ومن ثمّ فإنّ المعهد الشرعي كان بالنسبة لهم بديلاً عن «تعلّم الصَنعة».

إنّ ضعف المنتسبين إلى أقسام الدراسات الإسلامية يُواجَه - وهذه هي المفارقة الغريبة - بصعوبة مفرطة في المناهج، التي هي في كثير من الأحيان كُتُبٌ صُنّفت منذ قرون عدّة لطلاّب يتفوّقون بمراحل على الطلاّب الحاليين، سواء من حيث المستوى العِلمي، أو الرغبة في التحصيل، أو حتّى في الوقت الذي يخصّصونه للدراسة والمذاكرة. وهكذا يجد الطالب - الضعيف أصلاً - نفسه أمام مناهج تتخطّاه بمستواها، ولا يفهم في كثير من الأحيان لماذا هو مضطرٌ لدراستها مع عِلمه

أنّ مسائلها وأمثلتها التطبيقية قد صُنّفت لعصر غير عصره. وما زاد الطين بلّة في أيّامنا أنّ كثيرًا من الطلبة المؤدلجين المنتمين إلى تيّارات فكرية أو سياسية معيّنة ينتسبون للمعاهد والكلّيات الشرعية بغرض حصري هو الحصول على شهادة يخترقون بها دار الفتوى والوظائف الدينية، ولا يكترثون بالمناهج المقرّرة التي يعتبرونها مخالفة للمفاهيم الإسلامية الصحيحة بزعمهم، بناءً لما حُمِّلوه من أفكار حزبية أو فكرية مغلقة.

وليس الأستاذ أحسن حالاً من تلامذته، فهو بدوره لا يجد المنهاج الملائم المتناسب مع مستوى الطلاّب وحاجاتهم. فتراه مضطرًّا لقضاء وقته في فكّ عبارات الكتب القديمة، وإذا أراد أن يستنجد بمثال إيضاحي وَجَده أبعد نَوالاً من العبارة نفسها.

كلّ هذا أدّى إلى خلل كبير انعكس على المنظومة التعليمية بأسرها، فأثمر جمودًا تجلّت مظاهره في:

- غلبة الشكل والصورة وتقدّمهما على الجوهر.
- حبّ التقليد والالتصاق بكلّ ما هو قديم.
- قلّة الثقة – أو انعدامها عند البعض – بالمعاصرين، وبمفهوم المعاصرة عمومًا.
- الحكم المسبق على الحداثة ومظاهرها أنّها نقيض الالتزام الديني السليم.

أمّا على مستوى الإنتاج الفكري، أو البحث العلمي، فإنّ البحوث أضْحت نسخًا يُكرّر بعضها بعضًا؛ لا جديد فيها ولا كشف ولا إصلاح، حتّى ليخال المطّلع على عناوين الأبحاث أنّ الحياة قد جمدت منذ قرون عدّة.

وبالرغم من محاولات الإصلاح المتعدّدة التي بدأت مع الشيخ محمّد عبده – رحمه الله – فإنّنا لا نزال نلمس قصورًا واضحًا في قدرة الدراسات الإسلامية بمناهجها وأساليبها الحالية على مواكبة الحاجات الملحّة لأهل العصر، وشباب العصر، وشابّات العصر. إنّ من واجب الفقيه أن يُعايش الناس في منتدياتهم وأسواقهم، وأن يُعاين أحوالهم، ويتعرّف على مشكلاتهم، ويرقب آمالهم، وأن يتفاعل بإيجابية مع كلّ ذلك، «فالعلم عندنا الرخصة من الثقة، أمّا التشديد فيحسّنه

كلّ أحد» كما قال سفيان الثوري (ت ١٥٢هـ) (نقلاً عن: عوّامة، ٢٠١٣: ٣٨). لكنّ فقهاء زماننا – في معظمهم – بعيدون عن ذلك كلّه، فأين الخلل؟ ولماذا استجاب الفقه بصورة مدهشة للتغيّرات العميقة في صدر الإسلام الأوّل، ولماذا يقف اليوم عاجزًا؟ النصوص لم ولن تتبدّل، الاجتهاد هو الآلة المحرّكة للفقه، ويبدو أنّ آلتنا الحضارية فَقدت، ومنذ مُدّة، العامل الماهر القادر على تحريكها والاستفادة من إنتاجها. من هنا تبرز أهمّية إصلاح منطق التفكير الفقهي المعاصر، إلى جانب إصلاح المؤسّسة نفسها التي يتخرّج منها الفقيه.

أثر اختلاف المنهجين الأزهري التقليدي والاستشراقي في الدراسات الإسلامية

لا يخفى على متخصّص أهمّية المنهج العلمي في مشاريع الإصلاح، ولا شكّ أنّ لمناهج البحث في الدراسات الإسلامية بالذات دورًا أساسيًّا في تطوير الذهنية الخاصّة بكلٍّ من الفقيه والمتفقّه، ولا بدّ لأيّ بحث سليم من مناهج راسخة يقوم عليها. والمتتبّع للأبحاث المعاصرة في الدراسات الإسلامية يلحظ تعدّدًا في المناهج البحثية يؤدّي أحيانًا لاختلافات حادّة في النتائج التي تُفضي إليها. سنعرض فيما يأتي مقارنة سريعة بين منهجين اثنين من بين عدّة مناهج بحثية متّبعة في عصرنا الحالي، هما المنهج الأزهري التقليدي والمنهج الاستشراقي، علّنا نقرّب للأفهام بعضَ أسباب تعدّد الآراء والفتاوى والأحكام.

ظهر البحث الفقهي في الحضارة الإسلامية مع بداية التصنيف في القرن الثاني الهجري. ومن أوائل المصنّفات في الفقه *موطّأ* الإمام مالك (ت ١٧٩هـ)، ومؤلّفات صاحبَيْ أبي حنيفة (ت ١٥٠هـ): أبي يوسف (ت ١٨١هـ)، ومحمّد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩هـ). ويرى كثيرٌ من الباحثين أن لمحمّد اليد الطولى في منهجية التصنيف الفقهي، وأنّ كتب الفقه الإسلامي في القرنين الثالث والرابع نُسجت على منوال كتبه وتصنيفاته. ومع توالي التصنيف في الفقه وتعدّد مدارسه، ظهرت مناهج عدّة تبعًا لحاجات الدارسين، ولشخصية الفقيه، وللظروف البيئية والسياسية والاجتماعية التي أحاطت بعملية التصنيف. فصُنّفت الكتبُ المطوّلاتُ التي رُتّبت على

أبواب الفقه، ودُوّنت فيها المسائل الفقهية مع أدلّتها، واستُعرضت آراء المذاهب الأخرى ونُوقشت ورُدّ عليها. ثمّ ظهرت المختصرات الخاصّة بمذهب فقهي واحد، ثمّ المتون البالغة الاختصار، واستدعى ذلك شروحًا عليها؛ فظهرت كتب الشروح، ثمّ كتب الحواشي التي عُلّق فيها على الشروح، وعُرفت الملاحظات عليها بالتقريرات. كما جُمعت فتاوى الفقهاء في مصنّفات خاصّة عُرفت بكتب الفتاوى. وفي القرن الهجري الثالث عشر، بدأت أوّل محاولة لتقنين الفقه الإسلامي حيث اكتمل إصدار مجلّة *الأحكام العدلية* عام (١٢٩٣هـ - ١٨٨٢م).

ولم تكن عملية التأليف في الأزهر بعيدةً عن طرق التصنيف سالفة الذكر حتّى حملة نابليون على مصر وحصول الاحتكاك العلمي بين علماء الأزهر والمستشرقين الأوروبيين الذي درسوا علوم الإسلام وصنّفوا فيها. وقد كان لكلٍّ من الفريقين منهجه وطريقته الخاصّة في عرض المسائل العلمية والحكم عليها. ومع هذا الاحتكاك، ثمّ مع ذهاب عدد من علماء الأزهر للدراسة في الجامعات الأوروبية حدث نوع من التأثّر والتأثير بين الفريقين نتج عنه أسلوبٌ جديدٌ في التصنيف تجلّى في تآليف جيل الروّاد كمحمّد أبو زهرة، وعبد الوهاب خلاف، وعبد الغني عبد الخالق؛ وفي تحقيقات أحمد شاكر، ومحمّد فؤاد عبد الباقي، ومحمّد محيي الدين عبد الحميد وغيرهم. ومع التوسّع في برامج الماجستير والدكتوراه في جامعة الأزهر، تقاربت مناهج التصنيف إلى حدّ بعيد بين المستشرقين والأزهريين من حيث التبويب وأساليب العرض والاستشهاد وعلامات الترقيم وطرق التوثيق والفهرسة. وبقي - مع ذلك - اختلافات جوهرية عديدة.

ويمكن تلخيص أهمّ هذه الاختلافات أو التباينات بما يأتي: (١) طرق التعامل مع النصّ الديني ودرجة التسليم له. (٢) التمكّن من اللغة العربية وإتقان أساليبها وأسرارها وأثر ذلك في البحث والتحليل. (٣) سعة الثقافة وعمق التخصّص ومقوّماته، ومن ثَمّ المؤهّلات العلمية التي تمكّن الباحث من الخوض في فنٍّ من الفنون. (٤) المخطوطات التراثية وصحّة الاعتماد على ما يروى منها في البحث العلمي. (٥) تقدير العلماء السابقين وإجلالهم والتجرّؤ على نقدهم وردّ آرائهم. (٦) مفاهيم/حدود التقليد والاتّباع والابتكار والتجديد.

(١) طرق التعامل مع النصّ الديني ودرجة التسليم له

يتعامل فقهاء الأزهر – وهم بطبيعة الحال مسلمون مؤمنون – مع نصوص القرآن على أنّها كلام الله عزّ وجلّ، وهم لا يشكّون أبدًا في نسبة جميع الآيات القرآنية إلى الله تعالى، وإن كانوا يناقشون دلالات بعض الآيات التي يرونها ظنّية. فالقرآن عندهم قطعي الثبوت، وآياته منها محكم ومنها متشابه، أمّا دلالته فتتراوح درجة ظهورها وفق قواعد خاصّة وضعوها لذلك عُرفت في علم أصول الفقه بطرق دلالة اللفظ على المعنى. أمّا أحاديث النبي محمّد ﷺ فما كان منها متواترًا فهو قطعي الثبوت، وما كان خبر آحاد فهو ظنّي الثبوت، وهو أيضًا ينقسم إلى صحيح وحسن وضعيف، وفق ما هو شائع ومعروف.

في حين إنّ المستشرقين هم في الغالب غير مسلمين، يتعاملون مع النصّ القرآني على أنّه قابل للنقد ولا يسلّمون لكثير ممّا هو بدهي غبر قابل للشكّ عند الأزهريين.

(٢) التمكّن من اللغة العربية وإتقان أساليبها وأسرارها وأثر ذلك في البحث والتحليل

والأزهريون في الغالب متقنون للّغة العربية عارفون بغريبها، متمرّسون بأساليبها، خلافًا لكثير من المستشرقين الذين يقعون في هنّات خلال أبحاثهم، تعود في كثير من الأحيان إلى عدم فهمهم لنصّ قديم أو فكّهم لعبارة غامضة. وقد تُحدِث لديهم التباسات كثيرة في أسماء الأعلام وأسماء المدن وعناوين الكتب تعود إلى نُظُم كتابة الأسماء العربية بالحروف اللاتينية وما يسبّبه ذلك من إشكالات.

(٣) سعة الثقافة وعمق التخصّص ومقوّماته، ومن ثَمّ المؤهّلات العلمية التي تمكّن الباحث من الخوض في فنّ من الفنون

لا يتداول الأزهريون وصف "متخصّص في علوم الإسلام islamologue". فالتخصّص عندهم يكون في إحدى المفردات المنبثقة عن هذه العلوم كالتفسير وأسباب النزول والقراءات، والحديث ومصطلحه، والفقه وأصوله، وغير ذلك. أمّا المستشرقون

فقد يكتفي أحدهم بلقب islamologue ليبحث في مجالات عدّة تتراوح بين التفسير والفقه والحديث، فتأتي نتائج بحثه بالنسبة للأزهري غير متماسكة، تعتورها التباسات واضحة في نقاط كثيرة تعود في معظمها إلى عدم التمرّس أو التخصّص الدقيق في فنون العلوم الإسلامية المتنوّعة. وهنا يمكن أن يُفتح المجال واسعًا لمناقشة مفهوم التخصّص والفرق بين المطّلع على مفردات علم من العلوم وبين المتبحّر فيه. وما هي درجة المعرفة التي تؤهّل صاحبها للبحث والتحليل والمناقشة والنقد؟

(٤) المحفوظات التراثية وصحّة الاعتماد على ما يروى منها في البحث العلمي

يعتمد الأزهريون - بناء لطريقة إعدادهم القائمة في جزء كبير منها على حفظ الأحاديث النبوية، والقواعد الفقهية والأصولية واللغوية، والمتون المنظومة في العلوم المختلفة، والأبيات الشعرية، والحكم والأمثال - على محفوظاتهم ويستشهدون بها في أبحاثهم دون توثيق لها، على اعتبار أنّها من البدهيات المعروفة التي لا تحتاج إلى توثيق؛ وهذا ما لا يقبله المستشرقون الذين لم يدخل في مناهج دراستهم هذا الكمّ الكبير من المحفوظات.

(٥) تقدير العلماء السابقين وإجلالهم والتجرّؤ على نقدهم وردّ آرائهم

ينظر الأزهريون إلى العلماء السابقين نظرة تقدير وإجلال، فهم "ورثة الأنبياء" و"حرّاس الشريعة"، ولا يجرؤون بناء لذلك على مخالفة أقوالهم أو نقدها إلاّ في حدود ضيّقة جدًّا، وبعد استنزاف محاولات التأويل كلّها أو إيجاد المخارج. ويفتخر البعض منهم أنّه لم يُفتِ أو يُدرّس حتّى وفاة شيخه احترامًا له، وتواضعًا بين يديه.

(٦) مفاهيم/حدود التقليد والاجتهاد والموقف من التجديد والابتكار

النقد مبدأ أساس ينطلق منه المستشرق في أبحاثه وفقًا لفلسفة إعداده وأسلوب تفكيره. ولا يمنعه مانع من التعرّض لمضمون آية قرآنية أو حديث نبوي، أو اجتهاد مذهب، أو فتوى عالم. فهو يرى في النقد منقبة علمية تشكّل هدفًا بحدّ ذاتها في البحث العلمي، خلافًا للمنهج الأزهري الذي ينطلق - بشكل عامّ - من مبدأ التقليد والاتّباع.

ولا يخفى أثر اختلاف المنهجين – في النقاط السالفة – في تعدّد المواقف من المسألة الواحدة، وهذا ما يفسّر الصدام المستمرّ بين دعاة الأصالة الجامدة والحداثة غير المنضبطة، وهو ما يعيق محاولات إصلاح المناهج لأنّ اللجان الموجلة بذلك تكون في الغالب مختلطة تضمّ أتباعًا للمنهجين فتضيع محاولات الإصلاح في الخلافات الداخلية، أو في مناهج هجينة تأخذ من هنا وهناك دون تجانس أو رؤى مستنيرة واضحة كحاطب ليل.

تجارب الإصلاح المعاصرة خارج السياق التقليدي

وصلت بدورها محاولات الإصلاح التي جرت خارج السياق الأزهري التقليدي والتي تبنّتها جمعيات أو جماعات انتشرت في غالب الدول العربية وأدّت لظهور ما عُرف بالصحوة الإسلامية في الربع الأخير من القرن الماضي، وصلت إلى طريق مسدود رغم بعض إيجابياتها المتمثّلة في تحرّرها من الاغتراب الثقافي الذي يستورد الحلول من مجتمعات وثقافات خارجية تختلف عن واقع المجتمعات العربية وثقافاتها. ومن أخطر ما أنتجته هذه الجماعات بمسمّياتها واتّجاهاتها المتعدّدة محاولة فرض فهمها للإسلام على الآخرين، ومطالبتهم بالتبعية لها دون حوار، والسعي لتسريع حركة التاريخ دون تطوير مدرسة تجديدية واعية بتحدّيات العصر ومشكلات الواقع وحاجات الحاضر (الكيلاني، ٢٠٠٥: ١٦٦).

لم تطوّر هذه الاتّجاهاتُ المدرسةَ التربويةَ التجديديةَ المنشودة، واقتصرت على جهود الأفراد الذين ينمّون أنفسهم بجهودهم الفردية، وتُفرزهم الصدف والتلقائية ليخاطبوا العواطف الدينية ببلاغة الموعظة التي تنوّعت بين الحسنة والسيئة، وافتقرت إلى تنمية الوعي الناقد المحكم. لذلك لم تبلور جماعات الصحوة مشروعًا نهضويًّا ومناهج نافعة في التربية، وتنمية القدرات العقلية والإرادية اللازمة لعملية الإصلاح، وإنّما راحت تتوسّل إلى عواطف الناس بالشعارات الدينية، والشحن التعبوي، والتنازع على السلطة، الأمر الذي أدّى إلى هدر الطاقات وبعثرة المقدرات (الكيلاني، ٢٠٠٥: ١٦٧).

وهكذا فشلت محاولات الإصلاح كلّها الحكومية منها والمجتمعية، والمؤسّساتية والفردية، والتقليدية والاستغرابية، والموالية للحكومات والمعارضة لها. وما زالت

معاهد/كلّيات الدراسات الإسلامية في مجملها خارج حركة العصر وضعيفة التأثير، ومغلوبًا على أمرها، رغم بعض النجاحات الفردية لبعض خرِّيجيها هنا أو هناك.

ثالثًا: الطريق إلى معاصرة أصيلة

نريد للفقه الإسلامي أن يستعيد دوره، أن يلبّي حاجات العصر، أن يفي بمتطلّباته. إنّ المعاصرة التي نريد لا تعني بأيّ حالٍ الانقلاب على الدين أو على أيٍّ من ثوابته. فلننقل المادّة العلمية الدينية بأمانة محافظين على أصالتها ولكن بلغة العصر، وروح العصر، حتّى تصل إلى غاياتها وتحقّق أهدافها. إن التساؤل الذي يفرض نفسه هنا: إذا كان من المسلّمات أنّ الحكم الفقهي قابلٌ للتغيّر تبعًا لتغيّر الزمان والمكان،[١] فكيف لا يتغيّر الوعاء أو القالب الذي نقدّم من خلاله هذا الحكم للناس؟

أ- التأسيس النظري

من خلال دراستي أو تدريسي في خمس كلّيات شرعية مختلفة في ثلاث دول عربية، لاحظتُ اتّجاهًا عامًّا مشتركًا لدى طلاّبها يتمثّل في رفض كلّ ما يبدو لهم بعيدًا عن العلوم الدينية البحتة. فتعلّم اللغات الأجنبية بنظرهم مضيعةٌ للوقت! ومادّة الحضارة: «كلّها حكي»؟! ومناهج البحث أو طرق التدريس تُراجَعُ ليلةَ الامتحان وكفى! والأنكى من ذلك أنّ هذه الموادّ ومثيلاتها تُصنّف في بعض الجامعات موادّ غير تخصّصية، فتقوم الإدارة بتخفيض علامة النجاح فيها!... وهكذا.

إنّني أؤمن أنّ تغيير هذه الذهنية نقطة أساسية، وأنّ أي محاولة لإعادة الأمور إلى نصابها ينبغي أن تبدأ بإقناع الطلاّب أنّ علوم الإسلام قامت أساسًا على فهم الواقع والتفاعل معه، وأنّ البحثَ عن الحكمةِ، ضالّةِ المؤمنِ، في مظانّ وجودها من

(١) إشارة إلى القاعدة الفقهية عند المتأخّرين: "لا يُنكرُ تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان" وأُنبِّه بقوّة هنا على أنّ الأحكام التي تتبدّل هي تلك المبنية على اجتهادٍ استند إلى العُرف أو المصلحةِ أو العادات (الزرقا، ١٩٩٣: ٢٢٧؛ الندوي، ١٩٩٨: ١٥٨).

صلب الالتزام بسنّة الرسول الكريم. وينبغي أن يقتنع كلُّ مشتغل بالعلوم الإسلامية أنّ زاده المعرفي يجب أن يشمل أسس علم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم القانون، وعلوم التربية الحديثة، والمبادئ الأساسية للقانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان، علاوةً على وسائل الاتّصال الحديثة.

كما عليه أن يأخذ بعين الاعتبار – عند الفتوى وإصدار الأحكام والتوجيهات – المقاصدَ الأساسية للشريعة الإسلامية، ومنها العدلُ والرحمةُ وتحقيق مصالح العباد. وأن يشجّع طلبة العلم ويرشدهم إلى أنّ: الإدارة الجيّدة، والاستفادة من الوقت، وقراءة الواقع، والاحتياط للمستقبل مع استشرافه، وترشيد الموارد المادّية، وتنظيم العمل والالتزام بالنظام، والتطوير المنهجي الهادف، والتثقيف المستمرّ، والاستفادة من الخبرات والحرص على تراكمها، ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب، هي مفاهيم لها جذورٌ إسلامية يمكن تحسُّسها في صلب مصادر التشريع، وأنّ العمل على تجسيدها في مجتمعاتنا هو من صميم الالتزام بالإسلام.

فمتى تحرّرت الذهنية، وتحقّق الاقتناع بأهمّية التغيير، وظهر الاستعداد لبدء عملية الإصلاح، فعندئذ يتمُّ الشروع في خطّة شاملة نرسم خطوطها النظرية كما يأتي:

حتمية التجديد

التجديد مبدأ إسلامي أصيل، الحياةُ تتجدّد، الإيمان يتجدّد، و«اللَّهُ تعالى يبعث لهذه الأمّة على رأس كلّ مئة سنة من يُجدِّد لها أمر دينها».[1] والتجديد في تخاطب الصدر الأوّل: إعادة القوّة إلى الشيء الذي كادَ أَن يُبليه الزمن (الكوثري، ١٩٩٣: ١٤٢). فمن باب الحرص على قوّة الدين ومتانة علومه ودَيمومتها ينبغي للمشتغلين بالعلوم الإسلامية أن لا يتردّدوا في السعي لتجديد ما يُقِرُّ الفقه تجديده كالأحكام المؤسَّسَة على العرف والعادة، وكذا الطرق والأساليب والمناهج المتّبعة في نشر المعارف الإسلامية المتنوّعة.

(١) حديث نبوي شريف رواه أبو داود وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه. وانظر مبحث الشيخ عبد الفتّاح أبو غدة في إثبات لفظ "أمر" في تحقيقه لكتاب *الانتقاء* (ابن عبد البرّ، ١٩٩٧: ٣٤١).

وما أجمل وأعظم قول الإمام القرافي (ت ٦٨٤هـ) - رحمه الله تعالى -: «الجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين» (القرافي، ١٩٢٨: الفرق ٢٨، المسألة الثالثة).

مراعاة المصلحة العامّة

يقول العلاّمة ابن قيّم الجوزية (ت ٧٥١هـ): "الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَمِ ومصالحِ العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلُّها، ورحمة كلّها، ومصالح كلّها، وحِكْمَة كلّها، فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجوْر، وعن الرحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة" (ابن قيّم الجوزيّة، ١٩٩٨: ٣، ٧). إن المتتبّع لفتاوى الفقهاء في العصور الأولى يلحظ كيف أنّهم راعوا هذا الجانب في أحكامهم، فالحنفية كانوا يتركون القياس إذا خالف مؤدّاه المصلحة العامّة، وسلكوا مكانه مسلك "الاستحسان" الذي جعلوه أحد مصادرهم الهامّة. والمالكية اعتبروا "المصلحة المرسلة" مصدرًا أساسًا من مصادر التشريع، وبنوا عليها مسائل فقهية كثيرة.

وممّا يؤسف له اليوم أن نرى بعض مدّعي الفقه في زماننا على العكس من ذلك تمامًا، يُدخلون الناس مداخل العَنَت فلا يراعون لهم مصالح المعاش، ولا يجنّبونهم مفاسد التشدّد والتنطّع، وإنّما - وتحت قناع "التقوى والصلاح" - يلقون بهم في مهاوي التقوقع والانغلاق.

دور الجامعة

ينبغي للقائمين على كلّيات الدراسات الإسلامية إداريًّا وأكاديميًّا، وكذلك على الطلاّب المنتسبين إليها أن يُدركوا أنّ الجامعة مؤسّسة بحثية تعليمية تنموية، هدفها رفد المجتمع باحتياجاته العلمية والإصلاحية والتطويرية، ومن ثمّ فإنَّ على الجامعي أن يغوص في قلب المجتمع ليتعرّف عليه بصورة تفصيلية وافية حتّى ينجح بعد ذلك في التفاعل العِلمي معه. وبمقدار ما يرتفع مستوى الجامعة وتتوثّق عراها مع المؤسّسات المجتمعية، بقدر ما تكون قد أدّت دورها الأساس. إنّ المعيار الأوثق لمعرفة درجة التطوّر العلمي في بلد من البلدان هو الإنتاج العلمي المؤثِّر في حركة المجتمع وعجلة الاقتصاد.

المعاصرة

لا بدّ من التأكيد على أنّ الإشعاع الفكري والاجتماعي للجامعة لن يتحقّق، ولن تؤدّي دورها إلاّ إذا عاشت عصرها واستفادت من أرقى أساليبه ووسائله في نشر المعرفة، وخاضت حواراته وشاركت في مداولاته الفكرية بجدارة. فكلّما تمكّنت الجامعة من تسجيل حضورها في ميادين الحداثة، كلّما ارتفع مستواها الأكاديمي وزادت قدراتها التنافسية، والعكس صحيح. ومن جملة ما يجب القيام به للرقي بجامعاتنا أقترح عقد اتّفاقيات ثنائية مع الجامعات العالمية، يتمّ عن طريقها تنظيم تبادل الأساتذة، وتشجيع الطلاّب على قضاء فصل جامعي كامل في الجامعة المتّفق معها، الأمر الذي يوسّع الآفاق والمدارك، ويُكسب المشاركين خبرات ومعارف وتجارب جديدة.

ب- الخطوات العملية

سأعرض فيما يأتي بعض الخطوات العملية التي من شأنها إن طُبّقت أن تُحَسِّن الأداء بصورة مُرْضية في المؤسّسات التي تُعنى بالعلوم الإسلامية:

تطوير المناهج

إنّ إعادة تقويم المناهج وتطويرها بشكل مستمرّ لتواكب المستجدّات ولتعايش الواقع أمرٌ ملحّ، وهو يشكّل لبنة أساسية في عملية الإصلاح. ومن الأسس التي ينبغي مراعاتها عند وضع المناهج الجديدة أو تطوير ما هو قائم:

- إحياء الاجتهاد الفقهي السليم.
- التوسّع في البحث الفقهي على أسس منهجية رصينة.
- فهم الأولويات واحترامها.
- الابتكار والتجديد المنضبطان بالأصول.
- تغليب الجوهر على المظهر.
- استيعاب العولمة وأدواتها، والقدرة على التفاعل مع المتغيّرات السريعة التي تُحدثها.
- تعلّم لغة أجنبية بالحدّ الأدنى.

- إتقان لغة المجتمع الذي يمارس المتخرّج فيه دوره الديني.
- فهم المجتمع بدراسة تاريخه القديم والحديث، والقيم التي تحكم عموم أفراده.
- دراسة أسس علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاتّصال الجماهيري.
- حسن التعامل مع وسائل الإعلام التقليدية والحديثة.
- فهم آلية صدور القرار في المؤسّسات الوطنية، والدستورية، والإدارية، والاقتصادية، والسياسية.
- فهم آلية عمل المؤسّسات الوطنية المختلفة، وأهدافها، والمراحل التي قطعتها، والخطط المستقبلية التي تسير عليها أو تهدف لها.
- دراسة القانون الدولي الإنساني، والتشريعات الدولية المتعلّقة بحقوق الإنسان.

إنّ مشروعًا تطويريًّا جريئًا في المناهج وطرق التدريس لا يتحقّق إلاّ بجهود مشتركة بين أصحاب القرار في الدول المعنية، وبين الجامعات ووزارات الأوقاف أو دور الفتوى لما تملكه من خبرات وقدرة على التأثير في هذا المجال.

توسيع دائرة التخصّصات

يُمكن لأقسام الدراسات الإسلامية أن تُوَسِّع التخصّصات التي تطرحها للتدريس بما يُوسّع مدارك الطلاّب، ويُكسبهم مهارات إضافية، ويفتح أمامهم فرصَ عملٍ جديدة، وهو ما سيُحفّز أصحاب الكفاءات العلمية لدخول هذه الأقسام.

فمن التخصّصات التي يمكن استحداثها:

- مرشد ديني في المستشفيات يتولّى المرافقة الروحية للمرضى، بما يواسيهم ويخفّف عنهم، ويرفع معنوياتهم، وهذا يتطلّب إضافة موادّ في علم النفس وطرق التعامل مع الناس في الظروف الاستثنائية.
- مرشد ديني في السجون يُوجِّه نزلاءها للفضيلة بالتركيز على الوازع الديني، ويُهَيِّئُهم عند خروجهم للمواطَنة الصالحة.

- معلّم تربية دينية مؤهَّل أمام النتائج المتواضعة لخرّيجي الدراسات الإسلامية في تعليم مادّة التربية الدينية في المدارس، وضعفهم في إدارة الصفّ وتحفيز الطلاّب بسبب قلّة مهاراتهم التربوية، نقترح استحداث هذا التخصّص عبر مضاعفة الموادّ التربوية، وما يتعلّق منها خاصّةً بطرق التدريس.
- خبير في المصارف الإسلامية يتولّى الإشراف على حسن التزامها بأحكام فقه المعاملات الإسلامي، وهذا يستدعي العمل على فتح مساقات خاصّة تتضمّن أصول الاقتصاد والعمل المصرفي ومبادئه.
- مُعِدّ برامج إذاعية أو تلفزيونية ذات مضمون إسلامي، وهو ما يتطلّب برامج خاصّة مشتركة مع كلّية الإعلام.
- محرّر المواضيع الإسلامية في الصحف والمجلاّت ومواقع الإنترنت.
- ملحق ديني في السفارات والقنصليات، خاصّةً في الدول التي توجد فيها جاليات إسلامية مهاجرة. يُحضَّر المرشّحون لهكذا مركز عبر إتقانهم لغةً أجنبية واحدة على الأقلّ، علاوةً على دراستهم للقوانين الدستورية ومبادئ القانون الدولي وأسس العلاقات الدبلوماسية.

التطوير المتواصل للكفاءات والمهارات

إنّ المهارات المعرفية تتآكل وتبلى إن لم نسعَ إلى تطويرها وتحسينها بشكل مستمرّ. والشهادات العلمية – على أهمّيتها – تفقد الكثير من مضامينها إن لم نحرص دائمًا على متابعة الجديد في مجال التخصّص، علاوةً على تطوير الأداء عبر الممارسة العملية التي تُولِّد الخبرات اللازمة. من هنا كان لزامًا على جميع المتصدّين للشؤون الإدارية والتعليمية في الجامعات أن يُواظبوا على حضور الدورات والندوات العلمية المتخصّصة، وأن يطّلِعوا على أبحاثها، ويشتركوا في الدوريات العلمية المحكّمة، مع الاستفادة ممّا يُنشر على شبكة الإنترنت. ومن المفيد جدًّا أن تفرض إدارة الجامعات على أفراد الهيئات التعليمية فيها حدًّا أدنى ملزمًا من الأبحاث المحكّمة المنشورة، ومن المشاركات في الندوات والمؤتمرات العلمية. على سبيل المثال، نشر بحث علمي في كلّ فصل، وحضور مؤتمر في كلّ عام.

دعم المناهج النظرية ببرامج عملية

الملاحَظ في المناهج المعمول بها حاليًّا طغيان الجانب النظري، حتّى إنّنا لا نكاد نرى في سنوات الدراسة كلّها مادّة عملية واحدة على الرغم من الحاجة إليها. إنّ من شأن نزول الطلاّب إلى معترك الحياة العملية أن يُنمّي معارفهم، ويصقل مواهبهم، وأن يضيف بُعدًا إيجابيًّا إلى مهاراتهم.

بعض التدريبات العملية التي يمكن إضافتها إلى المناهج المعمول بها حاليًّا:

المادّة	التدريب
فقه العبادات	– ممارسة الإمامة أو الخطابة مدّة أسبوعين في أحد المساجد الصغيرة – مرافقة الحجّاج والمعتمرين تحت إشراف مرشد مخضرم
فقه المعاملات	– دوام شهر في أحد بيوت الزكاة – دوام شهر في مصرف إسلامي
فقه الأحوال الشخصية	مرافقة المحكَّمين المعَيّنين من قبل المحاكم الشرعية
الخطابة	ممارسة الخطابة في مساجد القرى
تدريس التربية الدينية في المدارس	مرافقة أحد المدرِّسين العريقين في أثناء ممارسته لعمله

الاختبارات التطبيقية

يُمكنُ من أجل تقريب بعض المسائل الصعبة إلى أذهان الطلاّب والدارسين استحداث اختبارات أو تجارب تطبيقية تُضمَّن في المناهج وِفق ما يأتي:

المادّة	الاختبار
فقه العبادات	– تحديد كمّية الماء القليل الذي يحمل النجس، والكثير الذي لا يتنجّس بالأوزان والمقاييس العصرية – شروط الخفّين والجورَبَيْن وفق الموادّ المستخدمة حاليًّا في الصناعات الجلدية والنسيجية – تحديد المبالغ النقدية التي تنوب عن الطعام في صدقة الفطر – أنواع الصخور والموادّ الأرضية التي يمكن التيمّم بها
فقه المعاملات	– تحديد أنصبة الزرع وفق المقاييس والأوزان العصرية – تحديد قيمة الدرهم والدينار التاريخيَّين – لكلّ حقبة زمنية على حدة – بالعملة المحلّية

الخاتمة

إنّ الحاجة إلى إعداد أئمّة ودعاة يعايشون الناس، ويعون الواقع، ويلحظون المستجدّات، ويراعون المقاصد، ويحرصون على المصالح، ويمارسون دورهم في الرعاية والدعوة من خلال فهمهم واستيعابهم لذلك كلّه غدت ضرورة أساسية ملحّة لكلّ عملية إصلاحية في المجال الديني، وهو ما نادى به كثيرٌ من المتخصّصين قبلي. كما أن تردّي المؤسّسات المولجة بالدراسات الإسلامية وعدم قدرة أجهزتها وخرِّيجيها على شغل المساحة المرجوّة في ورشة إصلاح الفرد والمجتمع، ممّا يتّفق عليه الكثيرون. فليست المشكلة في تشخيص الداء بقدر ما هي في إيجاد العلاج الناجع له.

إنّ واقع كلّيات الدراسات الإسلامية في عالمنا العربـــي لا يُبشّر بخير، ولقد أصبح إصلاح المنظومة التعليمية فيها وتجديد مناهجها ضرورة حتمية يجب أن تتضافر جميع جهود المخلصين الواعين من أجل التصدّي له، عبر تفعيل وتطوير الموروث التجديدي الإصلاحي الذي يزخر به تاريخنا العلمي، مع الاستفادة في الوقت عينه من منجزات الحضارة الإنسانية العالمية الحديثة ومكتسباتها في الإدارة والتنظيم والتكنولوجيا وغيرها.

إنّ معظم محاولات الإصلاح السابقة جاءت عقيمة، ولم تنجح في التغيير المنشود لأسباب عديدة أبرزها تخوّف القائمين على المؤسّسات التعليمية من المشاريع الإصلاحية التجديدية، وتردّدهم في اعتماد خطوات تغييرية أو تطويرية شاملة، حيث يكتفي البعض بتغيير شكلي في المناهج أو في أفراد الهيئة التعليمية دون عمق في الرؤى، أو جرأة في الطرح تعالج المشكلات من جذورها.

ومن أسباب فشل مشاريع الإصلاح الاختلاف الحادّ في المرجعية الفكرية والمنهجية التي ينبغي اعتمادها عند تجديد المناهج، بين المدرسة التقليدية والمتأثّرين بالمستشرقين دعاة التغريب والخروج من عباءة الموروث مطلقًا. علاوةً على الجماعات التي حاولت فرض فهمها الخاصّ للإسلام على عموم الناس باستغلال العواطف وشعارات الإصلاح التي لا تقوم على أسس فكرية أو تربوية سليمة أو ناضجة.

ولقد تسبّب ذلك كلّه بحالة من الفوضى ولّدت موجات من المتفيقهين شوّهوا الإسلام وعلومه، وأرهقوا وجهه الحضاري، أمام عجز فاضح للمؤسّسات الأكاديمية حال دون أيّ تأثير ذي بال يُلجم أبواق التنطّع أو يُخفّف من غلوائها.

إنّ إصلاح مناهج الدراسات الإسلامية يبدأ من تغيير الذهنية التي تتوهّم أنّ التجديد يتعارض مع التديّن السليم، فالجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين. كما يجب أن يعيَ القائمون على الجامعات الإسلامية والطلاّبُ أنّ دور الجامعة أكبر من مجرّد التلقين ونقل المعلومات القديمة؛ الجامعةُ محضنٌ تتلاقح فيه الأفكارُ والتجاربُ لتنتجَ الجديدَ النافعَ المنسجمَ مع العصر وحاجاته وتطلّعات أهله.

لا بدّ من القيام بشكل دوري بعملية تقويم ثمّ تطوير للمناهج لتواكب المستجدّات وتُعايش الواقع، ومن أبرز ما يجب الحرص عليه: توسيع دائرة التخصّصات، وفتح المساقات، وتطعيم المتطلّبات التخصّصية بموادّ عصرية توسّع آفاق الطلبة، وتنمّي معارفهم، وتهيّئهم للانفتاح على الثقافات الأخرى بما يصقل شخصياتهم، ويسهّل عملية اندماجهم وتفاعلهم الإيجابي في مجتمعاتهم.

إنّ قطار المدنية سائر لا يتوقّف، ولا يليق بمن يتغنّى بالانتساب إلى فقهاء ومجدّدي الفكر الإنساني العالمي في بغداد والقاهرة وفاس وقرطبة وغيرها من عواصم العلم والمعرفة في عصورٍ خلَت، أن يُصبحوا مثالاً للجمود والتخلّف والتقوقع.

المصادر والمراجع

المصادر (مرتّبة حسب تواريخ وفيات أصحابها)

ابن عبد البرّ، يوسف بن عبد الله (ت ٤٦٣هـ/١٠٧١م). *الانتقاء في فضائل الأئمّة الثلاثة الفقهاء*؛ تحقيق عبد الفتّاح أبو غدة. حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٧م.

الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد (ت ٥٠٥هـ/١١١١م). *المستصفى من علم الأصول*. القاهرة؛ بيروت، مطبعة بولاق؛ دار صادر، ١٣٢٢هـ/١٩٠٤م.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت ٦٨٤هـ/١٢٨٥م). *الفروق*. القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م.

ابن قيّم الجوزيّة، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ/١٣٥٠م). *إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين*؛ ضبط وتعليق محمّد المعتصم بالله البغدادي. بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٨م.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ/١٣٨٨م). *الموافقات في أصول الشريعة*؛ تحقيق وشرح الشيخ عبد الله دراز. بيروت، دار المعرفة، لا تاريخ.

المراجع

أبو زهرة، محمّد. *أصول الفقه*. القاهرة، دار الفكر العربي، لا تاريخ.

البوطي، محمّد سعيد رمضان. *السلفية*. دمشق، دار الفكر، ١٩٩٨م.

الحجوي الثعالبي، محمّد بن الحسن. *الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي*. بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م.

حسين، طه. *مستقبل الثقافة في مصر*. القاهرة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤م.

الزرقا، أحمد. *شرح القواعد الفقهية*. دمشق، دار القلم، ١٩٩٣م.

زيدان، عبد الكريم. *الوجيز في أصول الفقه*. بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٩٩م.

شلبي، محمّد مصطفى. *أصول الفقه الإسلامي*. بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٦م.

عوّامة، محمّد. *أدب الاختلاف*. الطبعة السابعة. بيروت، دار قرطبة، ٢٠١٣م.

الكوثري، زاهد. *مقالات الكوثري*. الرياض، دار الأحناف، ١٩٩٣م.

الكيلاني، ماجد عرسان. *التربية والتجديد*. دبي، دار القلم، ٢٠٠٥م.

الندوي، علي. *القواعد الفقهية*. دمشق، دار القلم، ١٩٩٨م.

Cohen, Daniel. “Le classement infamant des universités françaises”, in *Le Monde* (14/09/2005).

شبكة الإنترنت

أبو جازية، إبراهيم. "تعرّف على ترتيب بلدك في مؤشّر الابتكار العالمي"، *موقع ساسة بوست* (١٩/٧/٢٠١٧).

https://www.sasapost.com/global-innovation-index-2017

النيفر، حميدة. "الجامعات الإسلامية المغاربية وسؤال المعاصرة"، *موقع إسلام أون لاين* (٣٠/٣/٢٠٠٥).

www.islamonline.net

الفصل الثالث عشر

مؤسّسات التكوين الإسلامي في فرنسا:
الحضور والرهانات والآفاق

نبيل الناصري

ترجمة: منير السعيداني

المقدّمة:

تهدف هذه الدراسة الوصفية إلى إبراز التوجّهات الراهنة الكبرى التي تسم العرض التكويني الإسلامي في فرنسا. فبعد أن تمّ إنشاء معاهد للتكوين في السنوات ١٩٩٠-٢٠٠٠، ها هي تعيش بالفعل فترة حرجة تتخلّلها ثلاثة تحدّيات كبرى: تحدّي مَعْنَى تعبئتها، وتحدّي الأسئلة التي تحوم حول طبيعة التعليم الذي تُؤَمِّنُه، وتحدي تَأَنُّث المنضوين فيها.

بما أنّ دراسةً مستفيضة للمسألة تستحقّ ما هو أكثر بكثير من مجرّد دراسة وصفية من بضع صفحات، فإنّ ما نركّز عليه هاهنا هو ما مارسه الكاتب عن طريق الملاحظة بالمشاركة، وكذا خبرته الميدانية بمسألة مؤسّسات التكوين الإسلامي المنتصبة في فرنسا. وبذلك تكون النتيجة المستخلصة مُستقاة من انغماس الكاتب في أربع مؤسّسات تكوين هي من ضمن المؤسّسات الأكبر من حيث جمهور المتردّدين عليها من ضمن الجالية المسلمة. المؤسّسات هي:

- معهد العلوم الإسلامية الأوروبـــي (م ع إ أ L'institut européen de sciences humaines) الواقع في شاتو - نينون من منطقة نيافر (Château-Chinon (la Nièvre)) وفيه توجد كلّية العلوم الإسلامية الأوروبية. وهذا المركز الذي افتُتح سنة ١٩٩٢، هو أهمّ مركز تكوين

أئمّة فرنسي ذي أبعاد أوروبية. ويتردّد عليه سنويًّا ٢٠٠ طالب مسجّلين في برنامج التكوين المستمرّ المكثّف.

- معهد العلوم الإسلامية الأوروبـــي بباريس (م ع إ أ ب): وهو فرع للمؤسّسة السابقة الذكر. أنشئ سنة ١٩٩٩، ويعرض برنامجًا مكثّفًا أو وسيطًا يقوم على دروس تؤمّن في الليل وفي نهايات الأسابيع. وقد راوحت أعداد المنضوين فيه في السنوات الأخيرة حوالى الألف (١٠٠٠) مسجّل كلّ سنة.
- معهد أصول الدين الموجود بمنطقة سان دوني ((Saint-Denis (93)). كان ميلاده في أواخر التسعينات، وقد تردّد عليه في السنوات العشر الأولى من الألفية الثالثة عدد كبير من شباب المناضلين الجمعياتيين الفرنسيين. وهو يعرض دروسًا في التربية الإسلامية أو في اللغة العربية، لإفادة النشطاء الشباب على الأخصّ.
- مركز الشاطبـــي في منطقة ستانس ((Stains (93)) وهو الأحدث من بين المؤسّسات التي ندرس، بما أنّ افتتاحه يعود إلى سنة ٢٠١٤. يؤمّ المعهد أكثر من ٤٠٠ طالب كلّ سنة، وهو المعهد الأكثر نجاحًا في المنطقة الباريسية إذ يمزج بين عرض في التكوين الإسلامي وفي اللغة العربية مع روح نضالية ظاهرة للعيان حول القضايا التي تشغل شباب الجالية المسلمة.

أوّلاً: واقع الحال

سوف يظلّ المسجد – في منظور العديد من المسلمين – قلب الجالية النابض، ففي موقع إقامة شعيرة الصلاة والتقاسم هذا يجتمع المسلمون. فيه يحيون الاحتفالات، وهو يضطلع بدور الملجأ الروحي ومنصّة التربية والتضامن الاجتماعية سواء بسواء.

على أنّه يتوجّب، بالنسبة إلى العديد من مسؤولي الجالية ممّن تمكّنّا من مقابلتهم، عدم إِخطاء النظرة إلى المسجد. فلئن كان المسجد يضطلع بدور قيادي

بالنسبة إلى الجالية، فليس ذلك عن طريق الجُدران التي تكوّنه بل عبر الرجال والنساء الذين يَهَبُونه الحياة. ومن منظور المسؤولين، يتوجّب تشديد التأكيد على هذا الأمر ذلك أن الغِنَى الحقيقي الذي يمكن أن يكون للمسجد ليس متأتّيًا من مساحته العقارية بل من رأسماله البشري. وبذا تكون إحدى كبريات ورشات العمل التي يجب خوض غمارها هي تكوين الأئمّة وتوضيح وضعهم بحيث يتوفّر في أكبر عدد ممكن من المدن الفرنسية أئمّة جديرون بهذا الاسم، ذوو تكوين في العلوم الدينية وكذا في أدوات المواطنة سواء بسواء. الهدف من وراء هذا هو إيجاد هُدَاةٍ حقيقيين يكونون بمثابة محرّكين لمواقع أداء الشعائر ذوي قدرة حيوية.

وبذلك يكون من واجب المساجد، في منظور شرائح واسعة من قاعدة الجالية المسلمة، التوجّه نحو هذا الشكل، لا نحو مساجد/كنائس يكون الهدف منها حيازة مساحة الأرض الأكثر امتدادًا أو المئذنة الأعلى ارتفاعًا، إذ إنّ تلك هي الحالة أحيانًا، بل مساجد تُكَوِّنُ، ومن دون إهمال الجمالية أو المزاوجة الضرورية بين المعمار والمشهد المحلّي، رجالاً ونساءً قادرين على رفع تحدّيات مجتمع المستقبل. ولا يمكن لهذه المهمّة، إذا ما أريد لها أن تنتهي إلى نتائجها المرجوّة، أن تُؤدَّى من دون وجود إمام يكون لها بمثابة القاطرة. وبما أنّ الإمام يضطلع بدور الهادي بالنسبة إلى المؤمنين فإنّ عليه أن يكون ملمًّا بظروف الحياة التي تحياها الجالية وكذا بتطلّعاتها وبمشاكلها. ذلك هو السبب في وجوب جَمْعِه بين المعرفة الدينية وفهم السياق.

تتمثّل المشكلة راهنًا في النقص الفادح في عداد الأئمّة المؤهّلين. ففي غالب الحالات، يكون الأئمّة القائمين إمّا مِمّن تمّ استيرادُهم من المغرب الكبير أو من تركيا، أو من الطلاّب ومن النشطاء الذين يؤمّون صلاة الجمعة ويوكلون لأحد أبناء الحيّ مَهَمّة إمامة الصلوات الخمس اليومية. في الحالتين، ليس استقرار الإمام هو واقع الحال، ذلك أنّ ثمّة مظاهر من عدم التوافق مع المؤمنين بالنسبة إلى الأوّلين أو انعدام الاتّصال وانعدام الديمومة في ما يقوم به الثانون. وفي الحالات كافّة، قليلٌ هو عدد المساجد التي يتاح لها أن تُعَوّل على إمامٍ يكون من مواليد فرنسا وممّن تعلّم فيها، ومن خرّيجي العلوم الإسلامية ومن الحائزين في الآن ذاته على حدٍّ أدنى من الثقافة السياسية–الاجتماعية. والحال أنّ هذا هو الملمح الذي يبدو جليًّا، أو تبدو الجالية المسلمة في أمسّ الحاجة إليه.

وبغية بلوغ هذا الهدف، وعلى ما أَسَرَّ لنا به العديد من المسؤولين المسلمين، ثمّة حاجةٌ إلى مراجعة الطريقة التي بها تُبنى المساجد وإلى التفكير بالاستناد إلى ترتيب الأولويات. ثمّة رَاهِنًا ٣٠٠٠ مسجد ومُصَلّى في فرنسا، وثمّة ٢٠٠ مشروع إِحْدَاثٍ قائم. لنستند أوّلاً إلى هذه المشاريع التي تمثّل كلّها تقريبًا مشاريع ذات أَحجام معتبرة تبلغ تكاليف البعض منها سبعة عشر مليون يورو. وما هو مثير للانتباه على وجه خاصّ هو قلّة من يضعون، وإلى جانب الميزانية التقديرية المخصّصة للبناء ذاته، قسطًا ولو نَزيرًا لتكوين الإمام المستقبلي الذي سوف يهب الحياة للمسجد المرتقَب. يبدو مَفَادُ هذه المعاينة المعمّمة مؤدّيًا إلى عواقب وخيمة ذلك أنّ المخاطرة الماثلة، وتلك حالة تتكرّر كثيرًا، هي الفراغ من بناء المسجد، وحيازة موقع بالغ الجمال لإقامة الشعيرة من دون إمام يمكنه أن يبذل الجهد لجعله مُشِعًّا على المستويات الروحية والدينية والتربوية والثقافية. ذلك هو الأمر الذي يجعل الحاجة أكيدة إلى تدارك هذا النقص الذي ينذر بخطرٍ يزداد عمقًا بفعل عوامل سوف تكون محلّ وصفي أدنى هذا.

ثانيًا: تكوين الأئمّة: أهي أزمةٌ مهنيةٌ محتّمة؟

ثمّةَ بدءًا عاملٌ ماديّ يتوجّب أخذه بالاعتبار. ليس هذا البُعد ممّا يمكن إهماله ذلك أنّه يمثّل بعدًا بالغ العملية يمكن لعدم اعتباره أن يؤدّي في العديد من الحالات إلى أن يكون ذا أثر عكسي وأن يزيد من تعميق أزمة المِهْنية. وبالفعل ليست توجد بعدُ ضمن الجالية المسلمة آلية تكفّل مالي بتكوين الأئمّة، ونتيجة ذلك هي أنّ من يرغب في التسجيل في معهد تكوين (معهد شاتو - شينون مثلاً) عليه أن يتحمّل التكاليف كاملة، والتي يمكن أن تبلغ العشرات من آلاف اليورو لجميع دروس تكوينه (ما بين خمس وسبع سنوات).

وبُغية تفادي هذه العقبة، يطالب البعض من المسؤولين في الجالية بإعادة التفكير في منطق الهبة، ذلك أنّها في المخيال الجمعي لا يمكن أن توهب إلاّ إلى محتاجي العالم الإسلامي لا لفائدة مشاريع البنى التحتية (مساجد، مدارس، ... إلخ). يتوجّب، من منظور هؤلاء، وحتّى إذا ما كانت محمودة إلى حدّ كبير، توسيع

هذه النظرة وإدراك أنّ التكفّل المالي بطالب على امتداد سنوات عديدة، هو أيضًا شكلٌ من الأشكال الأكثر جدارة بالثناء "للإحسان" بما أنّه سوف يسمح للجالية بأن يكون لها أئمّة مُنيرون. بهذا المعنى، بمستطاع المرفّهين من أعضاء الجالية أن يتبنّوا تكوين الشباب وتأمين ظروف مادّية كفيلة بتمكينهم من دراسة جيّدة. ويتوجّب إقامة هذا الربط مباشرة عن طريق المسؤولين البيداغوجيين في المعاهد على غرار ما هو معمول به في معهد شاتو - شينون ولكن من دون تحصيل نتائج معتبرة إلى حدّ الآن.

العنصر الثاني هو تحسين وضع الإمام، ذلك أنّه بالفعل وضع ممتهن في العديد من الحالات. لن يجول بخاطر أحدٍ من الأولياء المسلمين تقريبًا أن يَبْتَغِيَ لابنه "مهنة" إمام، ذلك أنّ حرفة مُحامٍ أو مهندس أو طبيب مرموقة أكثر ولا شكّ. إنّ هذا الحطّ من القيمة، في المجال الرمزي، الذي يمسّ من وظيفة الإمام التي كثيرًا ما تعتبر دون أُفُقٍ، وكذلك المصير الذي لا يزال يلقاه اليوم عددٌ عديدٌ منهم (هشاشة المسكن، تدنّي المرتب، ... إلخ) لا يحفّزان الشباب بحيث يندفعون في هذا الاتّجاه. والحال أنّه من الملحّ، في منظور عدد من الأطر الجمعياتية الجماعاتية، الرفع من شأن هذه الوظيفة والتذكير بما تشتمل عليه. فمن منظورهم، وضع الإمام بحدّ ذاته من أكثر الأوضاع تحقيقًا للرضا إذ إنّه يعني بالنسبة إلى من يشغله أن "يتقدّم" صفوف المؤمنين ليؤمّ الصلاة وليكون، في معنى أوسع، ماسكًا بالسلطة في المجال المعياري الإسلامي. يتوجّب الرفع من قيمة هذا الوضع الذي يُحقَّر اليوم، في المخيال الجمعي للمسلمين على الأقلّ، وهو ما يمكن أن يكون له أثر تحفيز من يرغب في امتهان الإمامة.

أزمة المهنة بادية للعيان. فإلى حدّ اليوم، وفيما توجد معاهد من قبيل معهد العلوم الإسلامية الأوروبـــي منذ خمسة وعشرين عامًا، لا يُعدّ الأئمّة الفرنسيون المتملّكون للعربية وللعلوم الإسلامية مع الأدنى من القدرة على فهم السياق إلاّ على أصابع اليد الواحدة. ومن دون انخراط فعلي في هذا الاتّجاه، سوف يكون من المحتمل فعلاً أن تظلّ التركيبة الحالية على حالها لزمن بعيد آخر، ويظلّ اللجوء إلى الأئمّة المجلوبين من البلدان الأصلية هو المعيار في العديد من الحالات. وعلى الرغم

من كون هذا الحلّ محلّ انتقادٍ من الاتّجاهات كلّها، من السلطات العمومية التي ترى فيه طريقةً تعتمدها البلدان الأجنبية "للسيطرة" على الإسلام في فرنسا، وكذا من الجالية الإسلامية التي لا ترضى بأئمّة يَفِدون من الخارج فيكونون منقطعين عن ذهنيات الأجيال الشابّة، فما من بدٍّ من القول بأنّ حلّ أدنى الأضرار هذا ليس قريب الزوال.

ثالثًا: مراكز التكوين الوسيطة

أ- تنَامٍ مُطَّرِدٌ

يمثّل التجدّد المتنامي للتديّن لدى شباب المسلمين في فرنسا حقيقةً أكّدها العديد من علماء الاجتماع. بهذا المعنى، يشعر العديد من النشطاء الشباب والعديد من طلاّب الجيلين الثاني والثالث ممّن ولدوا في فرنسا وتلقّوا تعليمهم فيها بالحاجة إلى تكوين أدنى في الاختصاصات الإسلامية، أو في اللغة العربية أو في حفظ القرآن. في الإجابة عن هذه الحاجة، يتوفّر العرض في التجمّعات السكنية الكبرى خاصّة. وفي السنوات الأخيرة، تزايدت بشكل مطّرد أعداد معاهد التكوين الليلي والعاملة في أواخر الأسابيع، والتي نسمّيها "وسيطة"، وهي بارزة الحضور في المنطقة الباريسية. وفضلاً عن معهد العلوم الإسلامية الأوروبي في باريس نجد معاهد أصول الدين، والندوي، والشاطبي وعَدَدًا من المساجد التي تعرض أفضية تكوينٍ للكهول. وحتّى بالنسبة إلى غير القادرين على التنقّل، ثمّة منصّات تعليم إلكترونية مثل المعهد المسلم للدراسات عن بعد (Institut Musulman des Études à Distance) أو معهد الدراسات القرآنية (Institut d'Études Coraniques) الذي كان يحمل تسمية معهد ابن تيمية (Institut Ibn Taymiya). وقد شهدت جميع هذه المعاهد تزايدًا كبيرًا في أعداد المنضوين فيها منذ بداية الألفية الثالثة. وهي تواكب بلوغ النضج لدى الجيل المسلم الشابّ الذي – وفيما يقول بهوية إسلامية غير ذات عُقَدٍ – ينغرس في الحياة النشطة في المجالات المهنية كلّها. ولا يقتصر تمظهر هذا التنامي وهذا التأكيد على تديّنٍ جديد بعيد كلّ البعد عن تديّن الأجيال الأولى من أوائل الوافدين، في تزايد مؤسّسات التكوين فحسب. فسواء أتعلّق الأمر

بالمواقع الافتراضية الجماعاتية التي شهدت أعدادها تفجّرًا حقيقيًّا، أو بتنامي سوق المنتجات الحلال أو حتّى التزايد المتدرّج لأعداد الراغبين في زيارة مكّة (حجًّا أو عمرة) فإنّ هذه المظاهر كلّها تحمل على الاعتقاد أنّ هذا التنامي مُقْبِلٌ على ديمومة سوف تستغرق المستقبل القريب.

ب- برنامج تكويني بصدد التجديد

أحد الرهانات التي تؤثّر في مراكز التكوين الوسيطة هذه هو طبيعة التعلّمات المقترحة. بالفعل، وإلى حدّ الآن، كانت كلّها تتبنّى نمطًا من التعليم متشابهًا في برامج تنطلق على العموم أواخر شهر سبتمبر-أيلول لتنتهي خلال شهر جوان-حزيران. يمتدّ التوقيت من ثلاث إلى خمس ساعات أسبوعيًّا تقطعها عُطَلٌ منتظمة من أسبوعين كلّ شهرين إلى ثلاثة أشهر. في غالب الأحيان، كان البرنامج ينجز في سنتين إلى ثلاث سنوات وربّما طال أكثر. على العموم، شعبة العلوم الإسلامية هي المرغوب فيها أكثر، حيث يرغب المسجّلون فيها عمومًا في معرفة أساسيات فهم العلوم الإسلامية. وكان التكوين المقترح عامّةً يشتمل للسنة الأولى دروسًا في الفقه مضافة إلى مادّة العقيدة. وفي السنتين الثانية والثالثة تظهر اختصاصات أخرى مثل علوم الحديث وعلوم القرآن ومادّة أصول الفقه وعلم المقاصد. وقد كان عدد معتبر من الشباب يسجّلون كذلك بغية تعلّم العربية، وبدا أنّ هذه اللغة تمثّل جزءًا مَكِينًا من مساراتهم الهوياتية وتضمن لهم استعادة الارتباط بمنحدراتهم العائلية والتاريخية.

وفي السنوات الأخيرة، رغبت أعداد متزايدة من المعاهد في فتح التكوين الذي تؤمّنه على علوم دنيوية أو على متدخّلين من الخارج تميّزوا بكونهم غير مسلمين. كان هذا التطوّر لافتًا في السنوات الأخيرة ويمكن ردّ تفسيره إلى العديد من العوامل. أوّلاً، لا تقتصر الحاجة إلى التعلّم لدى هذه الأجيال الشابّة على العلوم الإسلامية بالمعنى الحصري ولكنّها تمتدّ كذلك إلى فهم سياقهم الاجتماعي-السياسي الذي يكون فيه رهان الإسلام طاغيَ الحضور. ثمّ إنّ المناخ الأمني المثقل أثناء الفترة اللاحقة للاعتداءات الإرهابية التي ضربت فرنسا وأوروبا أجبرت بعض

المسؤولين على فتح أبوابهم وبرامجهم التعليمية في اتّجاه استيعاب تدريجي لرهانات العلمانية والعيش المشترك أو التاريخ الفرنسي. كما أنّ مفاهيمَ واختصاصات من قبيل علم النفس والتنمية الذاتية وعالم البيئة كلّها بدت شاغلة لاهتمام مسؤولي هذه المعاهد بحيث يكون تمفصلٌ بين علوم النصوص الدينية وفهم السياق المعاصر.

ومن وجهة نظرنا، هذا التطوّر منقذ لأنّه يستجيب إلى حاجة حقيقية للمعلومات لدى شباب جماعاتي يعاني افتقاد المعالم الدالّة. كما أنّ حضور الإنترنت التي يصفها البعض من مسؤولي الجالية بالغابة إذا ما أسيء استعمالها، يمثّل أحد أخطر التهديدات لفهم سليم للإسلام. وليس من النادر رؤية أئمّة ودعاة أو مسؤولين جمعياتيين بصدد تحذير أبناء دينهم من آثار "الشيخ غوغل (Google)" السلبية ذلك أنّه ينتمي فعلاً إلى فضاء غير متحكّم فيه يمكن أن ينزلق إليه أو يتوه فيه عدد كبير من الشباب. وبغية الإجابة بما ينبغي من الفعالية على هذا التحدّي، لم يتردّد عددٌ من المعاهد في استقطاب موارد جماعاتية عزّزت من بين صفوفها إطارَ التدريس عندها بمدرّسين شباب تشبه ملامحهم كثيرًا ملامح الطلبة الذين يتردّدون على المؤسّسة. وعلى العكس من معهد العلوم الإسلامية الأوروبي بباريس أو معهد أصول الدين اللذين ينتمي المدرّسون فيهما إلى جيل "أولاد البلاد" (blédards) حسب التصنيف الذي وضعه جيل كيبل (Gilles Kepel)، فإنّ لمركز الشاطبي في ستانس مثلاً فريقًا من المدرّسين يتكوّن كلّيًّا تقريبًا من شبابٍ حديثي عهدٍ بالتخرّج تتراوح أعمارهم بين ثمانٍ وعشرين وستٍّ وثلاثين سنة. وهذا البعد هو بالتأكيد أحد أسباب نجاح هذا المركز الذي ضاعف عشر مرّات أعداد المنضوين فيه في أثناء خمس سنوات، وهو يعبّر عن صبغته الشبابية بحيوية الأنشطة التي يقترحها تَكملةً للعرض التكويني الذي يقدّمه (رحلات ثقافية، دورات في كرة القدم، منتديات شبابية حول مواضيع مختلفة متنوّعة، وغيرها). كما أنّ الاستعمال المتوافق لشبكات التواصل الاجتماعي وللأدوات الاتّصالية واحدة من خصائص هذه المراكز التكوينية الشابّة التي تشرف عليها فِرَقٌ ذات اتّصالٍ بالأداتين هي أيضًا.

ج- رهان التأنّث

مظهر حاسم آخر من مظاهر مراكز التكوين هذه هو تأنّث المنضوين فيها. وبالفعل، يُعتبر الصعود المتزايد للعنصر النسائي أحد التطوّرات الأكثر تأثيرًا في السنوات الأخيرة، إن على مستوى مراكز التكوين أم على مستوى توازن الجالية العامّ. وبتسجيلهنّ نجاحات أعلى من نجاحات الذكور في المدارس، تزيد أعداد النساء المسلمات في الجامعة عن أعداد زملائهنّ من الذكور، وهنّ ينخرطن أكثر من الرجال في النسيج الجمعياتي. هذا انقلاب فعلي، ذلك أنّ النساء كنّ أقلّية زهيدة جدًّا حتّى لا نقول غائبات عن أفضية التكوين، وعن المساجد أو عن تعبئات الثمانينات والتسعينات. وفي محلاّت بيع الكتب، ليس من النادر سماع القائمين عليها يقولون إنّهنّ هنّ الآن من يشترين الكتب ويقرأنها أكثر من الذكور. والفارق شاسع كذلك على ميدان الالتزام النضالي (حضور المؤتمرات، والتظاهرات، وضمن صفوف منظّمي الأنشطة الجماعاتية).

وفي ما يهمّ مراكز التكوين الإسلامي، صرّح لي العديد من مسؤوليها، بأنّ التوزيع الجنسي للمنضوين فيها يتراوح اليوم حول نِسَبٍ تشكّل الفتيات أغلبيةً فيها وتتراوح من الستّين إلى التسعين بالمائة في كلّ قسمٍ (مجموعة تعلّم). وقد صار رُجْحَان الحضور النسائي هذا، صفةً أساسية تطبع مؤسّسات التكوين كلّها وتضع أسئلة جديدة. بحُضورهنّ وانخراطهنّ تضع النساء أسئلة جديدة، ويدخلن الاضطراب على التوازنات مؤكّدات جرأتهنّ وإبداعيتهنّ، بل هنّ يمثّلن قوّة اقتراح تصل إلى حدّ تنشيط أجواء بأكملها من الأنشطة التي تقترحها مراكز التكوين (الخرجات، والمؤتمرات، والمنتديات، والرحلات، وغيرها). ومن وجهة نظرنا، يمكن لهذا الحضور النسائي في عالم مراكز التكوين هذه أن يعود أيضًا إلى مظهر آخر. فبما أنّ المسجد لا يزال موقع الحضور الذكوري بامتياز (لا وجود لامرأة إمام أو لامرأة قائمة على مسجد)، وبما أنّه في العديد من مواقع إقامة الشعائر يظلّ الفضاء المخصّص للنساء بعيدًا عن الفضاء المخصّص للرجال، أو منزويًا في موقع هامشي، فإنّ العديد من الشابّات يجدن في هذه المعاهد موقع تنشئة دينية تعويضيًّا. وإذ لا تفرض عليهنّ ارتداء غطاء الرأس (كما هو الحال في المسجد)، توفّر هذه

المعاهد لهنّ إمكانية الاندماج الكامل في مناخ يمكن لهنّ فيه الانخراط على قدم المساواة مع الرجال. على أنّ وجودهنّ، وإن كان أكثر فأكثر وضوحًا ضمن صفوف المسجّلين أو حتّى ضمن فرق المدرّسين، لا يزال نزيرًا ضمن الدوائر التسييرية. فعلى سبيل المثال، لا تحتلّ المرأة أيّ منصبٍ من مناصب الإدارة في أيّ مركز تكويني.

الخاتمة

لا يزال مجال القول فسيحًا في ما يهمّ مسألة التكوين في العلوم الإسلامية ضمن الجالية المسلمة في فرنسا، ولكنّنا اكتفينا بالرهانات الكبرى. ولكن، إزاء ما يكتنف الحدثان اليومي الحارق وفيه يوضع سؤال الإسلام بطريقة تجعله طاغي الحضور وعلى صيغة غالبًا ما تكون نزاعية، من المرجّح أنّ هذه الأفضية سوف تشهد تناميًا معتبرًا. على أنّ عليها، ومن أجل أن تظلّ على ارتباط بالواقع الجماعاتي، أن تواصل التجديد في البرامج التكوينية وفي البيداغوجيا، بل وأن تعزّز أنشطتها بحيث تتمكّن من الإجابة عن حاجات التنشئة المتنامية لدى الجالية المسلمة في فرنسا.

المساهمون في هذا الكتاب

نبذة عن المحرّرين

رضوان السيّد

هو أستاذ الدراسات الإسلامية بكلّية الآداب، قسم الفلسفة بالجامعة اللبنانية، بين عامي ١٩٧٨ و٢٠١٤. عمل الدكتور رضوان أستاذًا زائرًا بعدد من الجامعات مثل الجامعة الأميركية في بيروت، وجامعات غربية مثل: سالسبورج بالنمسا (١٩٩٤)، وهارفرد، مركز دراسات الشرق الأوسط (١٩٩٣، ١٩٩٧، ٢٠٠٢)، وشيكاغو (١٩٩٤، ١٩٩٥، ١٩٩٦، ١٩٩٧)، وهارفرد، كلّية القانون (٢٠٠٢)، وماربورج بألمانيا (٢٠٠٣). كما درّس وحاضر بجامعة صنعاء (١٩٨٩-١٩٩١)، والجامعة الأردنية (٢٠٠٧، ٢٠٠٩)، وجامعة زايد بالإمارات (٢٠١٢-٢٠١٣). والجامعة الأميركية في بيروت (٢٠١٦-٢٠٢٠). من أهمّ مؤلّفاته: *الأمّة والجماعة والسلطة* (١٩٨٤، ٢٠١١)؛ و*مفاهيم الجماعات في الإسلام* (١٩٨٥، ١٩٩٣، ٢٠١١)؛ و*الإسلام المعاصر* (١٩٨٧، ٢٠١١)؛ و*الجماعة والمجتمع والدولة* (١٩٩٧، ٢٠١٤)؛ و*سياسيات الإسلام المعاصر* (١٩٩٧، ٢٠١٤)؛ و*أزمنة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي* (٢٠١٤)، و*التراث العربي في الحاضر* (٢٠١٥)، و*العرب والإيرانيون وعلاقات الزمن الحاضر* (٢٠١٧).

ساري حنفي

أستاذ في علم الاجتماع في الجامعة الأميركية في بيروت ورئيس تحرير المجلّة العربية لعلم الاجتماع *إضافات*. وهو رئيس الجمعية الدولية لعلم الاجتماع منذ ٢٠١٨. وقبلها كان نائب رئيس وعضو مجلس أمناء المجلس العربي للعلوم الاجتماعية (٢٠١٢-٢٠١٦). وهو أيضًا مؤسّس/مدير البوّابة الإلكترونية حول

الأثر الاجتماعي للبحث العلمي حول/من العالم العربـــي *أثر*. وهو متخصّص في السوسيولوجيا السياسية، وسوسيولوجيا المعرفة، وسوسيولوجيا الدين. آخر كتاب له هو *البحث العربـــي ومجتمع المعرفة: نظرة نقدية جديدة* (مع ر. أرفانيتس) (صدر بالعربية مع مركز دراسات الوحدة العربية وبالإنكليزية مع راوتلج). لديه مشروع كبير عن القطيعة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية.

بلال الأرفه لي

أستاذ كرسيّ الشيخ زايد للدراسات العربيّة والإسلاميّة ورئيس قسم العربية ولغات الشرق الأدنى في الجامعة الأميركية في بيروت. شغل سابقًا كرسيّ صوفيا للدراسات العربية في جامعة ولاية أوهايو. من اهتماماته: الأدب العربـــي القديم – شعرًا ونثرًا، والقرآن، والتصوّف الإسلامي المبكّر. حاصل على الدكتوراه من جامعة ييل الأميركية. هو محرّر *لسلسلة دراسات ونصوص عن القرآن* (بريل) ولموسوعة *التصوّف الإسلامي* (بريل) ولمجلّة *الأبحاث* (الجامعة الأميركية في بيروت).

نبذة عن المساهمين

محمّد المنتار

أستاذ في الدراسات الإسلامية ورئيس مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمّدية للعلماء. وهو رئيس تحرير مجلّة *التأويل* ومدير المنصّة الإلكترونية *الرائد* لنشر المعرفة الدينية الآمنة. وهو متخصّص في الإعجاز القرآني، وتفسير القرآن، ومقاصد الشريعة. آخر كتب نشرت له تشمل *بلاغة النصّ القرآني* (٢٠١٤)، و*وظيفية مقاصد الشريعة الإسلامية* (٢٠١٢)، علاوةً على كتب تحت الطبع حاليًّا تشمل *طرق الكشف عن مقاصد الشريعة ودورها في الاجتهاد الفقهي* و*مفهوم الأمّة والإمامة في القرآن الكريم*؛ علاوةً على الكثير من المقالات المنشورة في المجلاّت المتخصّصة والمحكّمة.

مسفر بن علي بن محمّد القحطاني

أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن بالظهران – المملكة العربيّة السعودية، ورئيس اللجنة الاستشارية بمركز الأمير عبد المحسن بن جلوي آل سعود للدراسات الإسلامية، وعضو في عدد من الجهات العلمية والبحثية محلّيًّا ودوليًّا. له أكثر من خمسة عشر كتابًا آخرها: *حقوق الإنسان في ضوء مقاصد الشريعة – مقارنة بالمواثيق الدولية*.

ألكسندر كنيش

أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة ميشيغان والباحث الرئيس بجامعة سان بطرسبرج الحكومية في روسيا. تشمل اهتماماته البحثية ومنشوراته العلمية، التي تضمّ عشرة كتب، الزهد الإسلامي – التصوّف، والدراسات القرآنية، وتاريخ الفكر الكلامي والفلسفي والفقهي الإسلامي، علاوةً على الحركات الإسلامية

الحديثة من منظور مقارن. ألكسندر كنيش هو محرّر الأقسام في *موسوعة الإسلام* والمحرّر التنفيذي *لسلسلة كتيب الدراسات الصوفية* التي نشرتها بريل، ليدن وبوسطن. يشغل كنيش موقعًا في هيئات تحرير ستّ مجلاّت أكاديمية في مجال الدراسات العربية والإسلامية.

أحميدة بن محمّد المأمون النيفر

كاتب ومفكّر تونسي وأستاذ جامعي متخصّص في أصول الدين والفكر الإسلامي المعاصر، حاصل على دكتوراه في الدراسات اللغوية والإسلامية من السوربون بباريس، ودكتوراه في العلوم الإسلامية من جامعة الزيتونة بتونس. وهو حاليًّا عضو في المجلس العلمي لبيت الحكمة في المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، ورئيس رابطة تونس للثقافة والتعدّد منذ العام ٢٠١٢. له مجموعة من الأبحاث والدراسات المنشورة التي تعنى بسؤال التجديد. له أعمال عدّة من بينها *مختصر تفسير المراغي* و*التفاسير القرآنية الحديثة: قراءة في المنهج* و*بين القصر والجامع: إضاءة على المؤسّسة الدينية الأندلسية*.

حُسن عبّود

أستاذة في دراسة الإسلام والفلسفة الإسلامية من جامعة تورنتو في كندا ومحاضرة في دائرة اللغة العربية في الجامعة الأميركية في بيروت. نشرت أبحاثًا في أدبيات التفاسير القرآنية وفي النقد الأدبي. عضو ناشط في "تجمّع الباحثات اللبنانيات"، ومؤسّس في حركة "درب مريم" الناشطة للحوار المسيحي الإسلامي. لها أعمال عدّة من بينها: *السّيدة مريم في القرآن الكريم: قراءة أدبية* و*وجوه المنهج النّسوي التجديدي للتفسير القرآني: عائشة عبد الرحمن وآمنة ودود*.

نبيل الناصري

أستاذ في العلوم السياسية. يكتب بانتظام في وسائل الإعلام الفرنسية. تشمل اهتماماته البحثية الموضوعات السياسية في العالم العربي وخاصّة دول الخليج، ومسألة الإسلام في فرنسا، والقضايا المتعلّقة بالمواطنة والتنوّع في المجتمع الفرنسي.

وهو أيضًا مدير معهد تعليمي خاصّ للبالغين في ضواحي باريس تأسّس عام ٢٠١٤ ويضمّ حاليًّا أكثر من ٤٠٠ طالب. يتمّ استشارته بانتظام من قبل المؤسّسات التعليمية والسلطات العامّة.

أحمد عبادي

أستاذ في الدراسات الإسلامية والأمين العام للرابطة المحمّدية للعلماء، ومدير مجلاّت الرابطة المحمّدية للعلماء، وعضو في دائرة الرباط العلمية في جامعة محمّد الخامس؛ ومستشار بجمعية الإمام مالك للبحث في العلوم الإسلامية. شغل الدكتور العبادي منصب مدير الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب بين عامي ٢٠٠٤ و٢٠٠٦. كانت له برامج إعلامية متعدّدة على التلفاز والراديو. له العديد من المقالات والكتب في الفكر الإسلامي والفقه، والتي تشمل: *مفهوم الترتيل في القرآن الكريم: النظرية والمنهج*؛ *والوحي والإنسان: نحو استئناف التعامل المنهاجي مع الوحي*؛ *والمسلمون، حقوق الإنسان، والعالم: قراءة في المستلزمات المعرفية، والمقتضيات السياقية، وآليات التعاطي*.

حسام محمّد سعد سباط

أستاذ في الدراسات العربية والإسلامية من جامعة ستراسبورغ في فرنسا، ويعمل حاليًّا أستاذًا متفرّغًا في الجامعة اللبنانية، كلّية الآداب. عضو سابق في مجلس اتّحاد الجامعات الفرنكوفونية AUF، والذي يضمّ أكثر من ٨٠٠ جامعة حول العالم. حاضر في أكثر من جامعة، وشارك بأبحاث علمية في أكثر من ثلاثين مؤتمرًا. صدرت له مؤلّفات عدّة آخرها: *تحدّيات النهوض بالترجمة في العالم العربي* (٢٠١٦)، *وترجمات معاني القرآن الكريم* (٢٠١٧).

انتصار راب

أستاذة بكلّية القانون في جامعة هارفرد بالولايات المتّحدة الأميركية ومديرة لمشروع الدراسات القانونية الإسلامية. كما أنّها أستاذة التاريخ ملحقة بمؤسّسة رادكليف للدراسات العليا بالجامعة نفسها. حاصلة على الدكتوراه من جامعة

برنستون وشهادة الحقوق من جامعة يال. من كتبها *مفهوم الشكّ في الفقه الجنائي الإسلامي* (٢٠١٥).

إبراهيم محمّد زين

أستاذ الدراسات الإسلامية ومقارنة الأديان في كلّية الدراسات الإسلامية بجامعة حمد بن خليفة في دولة قطر. وقد شغل في السابق منصبـي عميد كلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية وعميد المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية في الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا بمدينة كوالالمبور. له العديد من المقالات ومراجعات الكتب. نشر كتابه الأوّل عام ١٩٨٣ بعنوان *السلطة في فكر المسلمين*.

سعاد الحكيم

أستاذة علم التصوّف بكلّية الآداب بالجامعة اللبنانية. حصلت على الدكتوراه من جامعة القدّيس يوسف سنة ١٩٧٧. شغلت منصب عميدة المعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية والتربوية والفنون في الجامعة اللبنانية بين الأعوام ٢٠٠٧ و٢٠١٠. لها مجموعة كتب في التصوّف منها: *المعجم الصوفي/الحكمة في حدود الكلمة*؛ و*الإسرا إلى المقام الأسرى* (لابن عربـي، تحقيق)؛ و*ابن عربـي ومولد لغة جديدة*؛ و*نظرية الحبّ عند ابن عربـي*؛ و*إحياء علوم الدين في القرن الواحد والعشرين* (كتابة معاصرة لموسوعة الغزالي: *إحياء علوم الدين*). علاوةً على أبحاث عديدة منها: "الإصلاح الديني بين الأصالة والمعاصرة"؛ و"النصّ الإسلامي وأزمة الإنسان المعاصر"؛ و"نحو نظرية في الجمال عند الصوفية".